

ISBN 979-99452-3-2

BUKU SATU

FORMULASI NALAR FIQH

Telaah Kaidah Fiqh Konseptual

FORMULASI NALAR FIQH

Telaah Kaidah Fiqh Konseptual



Pengantar : KH. Maimoen Zubair

BUKU SATU

KAKI LIMA
LIRBOYO



Penerbit :
**SANTRI SALAF
PRESS**

Formulasi Nalar Fiqh

FORMULASI NALAR FIQH

Telaah Kaidah Fiqh Konseptual

BUKU SATU

Diterbitkan Bersama



"Khalista" Surabaya



KOMUNITAS KAJIAN ILMIAH LIRBOYO 2005

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Formulasi nalar fiqh : telaah kaidah fiqh konseptual / penyusun, Abdul Haq, Ahmad Mubarak, Agus Ro'uf; Editor, Syahrowardi, M. Imdad Robani --Surabaya: Khalista, 2006

2 jil.; 16 x 24 cm.

ISBN 97-99452-2-4 (no.jil.lengkap)

ISBN 97-99452-3-2 (jil.1)

ISBN 97-99452-4-0 (jil.2)

1. Hukum Islam

I. Abdul Haq.

II. Ahmad Mubarak.

III. Agus Ro'uf.

IV. Syahrowardi

V. Imdad Robani

297.4

FORMULASI NALAR FIQH

Telaah Kaidah Fiqh Konseptual

Buku Satu

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

Penyusun:

Abdul Haq (Ketua)

Ahmad Mubarak

Agus Ro'uf

Editor:

Syahrowardi

M. Imdad Robani

Tata Letak:

M. Khoiruddin

Achmad Sailani

Desain Kulit:

Wawan

Penerbit:

"Khalista" Surabaya

Tlp./Fax. (031) 8415832

Bekerja sama dengan

Kaki Lima

(Komunitas Kajian Ilmiah Lirboyo 2005)

Cetakan VI, Januari 2017

ISBN 97-99452-3-2

TRANSLITERASI

Transliterasi adalah upaya penyalinan huruf abjad suatu bahasa ke dalam huruf abjad bahasa lain. Tujuan utama upaya ini adalah untuk menampilkan kata-kata asal yang seringkali tersembunyi oleh metode pelafalan bunyi -atau tajwid- dalam bahasa Arab. Selain itu, transliterasi juga memberikan pedoman kepada para pembaca agar terhindar dari "salah lafal" yang bisa juga menyebabkan kesalahan dalam memahami makna asli kata-kata tersebut.

Dalam bahasa Arab, "salah-makna" akibat salah-lafal" mudah sekali terjadi karena tidak semua hurufnya dapat dipadankan dengan huruf-huruf latin. Karenanya, kita memang terpaksa menggunakan "konsonan rangkap" (*ts, kh, dz, sy, dl, sh, th, zh* dan *gh*) atau tambahan symbol lain (*h*, ' dan '). Kesulitan ini masih ditambah lagi dengan proses pelafalan huruf-huruf itu, yang memang banyak berbeda, dan adanya huruf-huruf yang harus dibaca panjang (*mad*).

Sejujurnya, upaya yang kami lakukan ini mestinya masih belum dapat mengakomodir keseluruhan proses pengalihan secara komplit. Untuk itu demi perbaikan di masa mendatang, kami menunggu saran dan kritik para pembaca.

Sistem transliterasi yang digunakan :

ا	a	خ	kh	ش	sy	غ	gh	ن	n
ب	b	د	d	ص	sh	ف	f	و	w
ت	t	ذ	dz	ض	dl	ق	q	ه	h
ث	ts	ر	r	ط	th	ك	k	ء	'
ج	j	ز	z	ظ	zh	ل	l	ي	y
ح	h	س	s	ع	'	م	m		

â = a panjang
î = i panjang
û = u panjang

Diftong : اِي = ay
اُو = aw

PENGANTAR PENYUSUN

Al-hamdu lillâh, segala puja dan puji hanya kami curahkan ke haribaan Sang Raja Diraja, Pencurah nikmat nan tak terhingga. Shalawat serta salam semoga tetap terhaturkan ke pangkuan Sang Utusan Terakhir, lentera dunia penerang jiwa.

Wa Ba'd!

Tak terbayangkan sebelumnya, buku ini dapat terbit dan bisa dinikmati oleh pembaca dengan segala keterbatasannya. Melalui langkah yang terseok dan pengetahuan yang terbatas, *alhamdulillah*, berkat doa dan restu orang-orang tercinta, akhirnya kami mampu merampungkan penulisan kajian ini. Dan sesuai dengan nama kami, KAKI LiMA, tercermin segala keterbatasan yang kami miliki.

Satu hal yang kami harapkan, kehadiran buku ini akan memberi nuansa baru dalam diskursus keilmuan Islam, khususnya di bidang kaidah fiqh. Sebab diakui atau tidak, kajian mengenai kaidah fiqh selama ini cenderung termarginalisasi oleh diskursus bidang lainnya, seperti hukum-hukum *furu'iyah* maupun *ushuliyah*. Padahal untuk menemukan esensi terdalam hukum Islam (fiqh), disamping harus belajar hukum *furu'iyah* dan *ushuliyah*, kita juga harus mengetahui kaidah-kaidah dasarnya.

Pemberlakuan sebuah produk hukum tidak hanya bertujuan untuk diamalkan, melainkan juga untuk dipahami dan dihayati. Sudah banyak cara dilakukan oleh para pendahulu kita guna mencapai tujuan itu. Mereka berupaya menggali pesan-pesan implisit *nash* guna menemukan esensi terdalamnya. Dari situlah kemudian lahir nama-nama besar seperti 'Izzuddin bin 'Abdussalam (w. 660 H.) dengan patron *nashilahah*-nya, al-Syathibi (w. 790 H.) dengan *maqashid syar-i*-nya, al-Qarrafi dengan *al-furuq*-nya, dan masih banyak yang lain. Mereka adalah individu-individu kreatif yang berhasil menyelami

kedalaman hikmah syariat, dan berhasil menghadirkan wajah santun hukum Islam.

Pada dekade ini, tidak sedikit pula ulama kontemporer yang berusaha meneruskan langkah yang telah dirintis para pendahulunya. Sebut saja Dr. Sa'id Ramadlan al-Buwti dalam *Dlawabith al-Mashlahah* (Batas-Batas Nalar Kemaslahatan)-nya, Dr. Abd al-Qadir 'Awdah dalam *al-Tasyri' al-Jinâ'i*, atau 'Ali Ahmad al-Jurjawi melalui *Hikmah Al-Tasyri' Wa Falsafatuh* (Hikmah Pensyariatan dan Falsafahnya), dan masih banyak yang lain. Sayangnya, kita belum bisa maksimal mencerna semua pesan mereka secara utuh dan *applicable*.

تَشَبَّهُوا إِنْ لَمْ تَكُونُوا مِثْلَهُمْ # فَإِنَّ التَّشَبُّهَ بِالرِّجَالِ فَلَاح

"Tirulah 'mereka.' jika kalian tidak dapat menyamai mereka, maka meniru mereka (saja) adalah sebuah kebahagiaan."

Melalui buku ini, kami berupaya untuk—paling tidak—menjembatani semangat para pendahulu kita sejauh yang kami mampu, disamping untuk mengobati kehausan masyarakat akan hadirnya buku keagamaan berbahasa Indonesia yang lengkap dan mudah dipahami.

Tanpa bermaksud menafikan buku-buku kaidah berbahasa Indonesia yang telah terbit sebelumnya, kehadiran buku ini terasa memiliki nuansa tersendiri karena memang berbeda dengan buku-buku sebelumnya. Sebab, selain ditulis secara kolektif, kandungan buku ini juga diolah secara komparatif dari beragam kitab kaidah empat madzhab. Hal yang tidak dapat ditemui pada buku-buku kaidah lama. Disamping itu, keberadaan para penyusun yang semuanya *berbasic* pesantren juga menambah 'keunikan' buku ini, mengingat selama ini pesantren dikenal jarang menelorkan karya-karya berbahasa Indonesia.

Hal yang lebih esensial lagi adalah, buku ini tidak hanya memuat kaidah kubra sebagaimana buku-buku lama, disamping pencantuman literatur-literatur rujukan yang hampir terdapat di setiap halamannya sehingga memudahkan pembaca untuk melihat langsung pada kitab aslinya.

Secara umum, kajian ini dibagi dalam dua buku. Pada buku satu, kami menyajikan Editorial Kaidah yang membahas tentang sejarah penulisan, sistematika, metodologi, dan hal-hal yang berkaitan dengan kaidah fiqh lainnya, kemudian dilanjutkan dengan ulasan seputar kaidah-kaidah universal yang memuat cakupan persoalan tak terbatas,

atau biasa disebut kaidah *kubra*. Sedangkan pada buku dua, kami mengajak pembaca untuk menelusuri beragam persoalan fiqh melalui kaidah-kaidah umum yang bersifat representatif atau yang biasa dinamakan kaidah *al-aghlabiyyah*, dan diakhiri dengan telaah atas konsepsi hukum fiqh yang menimbulkan perbedaan pendapat (*khilâf*) dalam rumusan-rumusan kaidahnya. Prinsip-prinsip itu kemudian dikenal dengan sebutan kaidah *al-mukhtalaf fiha*.

Akhirnya, kami hanya bisa berharap mudah-mudahan usaha ini menjadi awal yang baik dan berakhir dengan kebaikan pula; *asyraqat bidayatuh wa asyraqat nihayatuh*, dan semoga apa yang kami usahakan selalu mendapat ridla dari-Nya. Selain itu, semoga semangat kami dapat diteruskan oleh teman-teman generasi berikutnya. Amin.

Tak lupa, *ta'zhîm* kami persembahkan kepada *murabî al-ruh*, Tiga Tokoh Lirboyo (Kiai Manaf, Kiai Marzuqi, dan Kiai Mahrus); para pengasuh Pondok Pesantren Lirboyo atas *tarbiyyah* dan suri tauladan mereka; dan kepada Kiai Mahin Thoha atas pengawasan terpadu dan *Base Camp* al-Qalamnya. *Allâhu yahfazhuhum wa yanshuruhum wa yarzuqulum al-shihhah wa al-'âfiyah*.

Salam hormat juga kami haturkan kepada segenap dewan guru yang tidak bosan-bosannya mengajar dan mendidik kami yang nakal ini; orang tua kami di rumah; para pengurus Pondok dan Madrasah; pengurus LBM-P2L; Ustadz Syahrowardi atas koreksi dan masukannya; Pengurus Pusat III Aliyah 2005 dan Tim-tim Purna Siswa 2005 lainnya, terutama Tim Istighâsah yang telah selalu mendoakan kami di *maqbarah*; seluruh siswa kelas III Aliyah 2005; *Non Hafidz* (: Gepenx Probolinggo) atas komputer tangguhannya; pengabsen yang 'baik hati'; Juga penyusun ucapkan terima kasih kepada Bapak Achmad Ma'ruf Asrori direktur penerbit *Kualista* yang telah berkenan ikutserta menerbitkan buku ini; serta seluruh pihak yang tak dapat kami sebutkan satu persatu. Semoga jasa *antum* semua mendapat balasan lebih dari Allah swt. *Innalâhu lâ yudlî'u ajra al-muhsinîn*.

Lirboyo, Shafar 1426 H
Maret 2006 M

KAKI LiMA Team.

S A M B U T A N

Oleh : KH. Ahmad Idris Marzuqi*)

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وبه نستعين على أمور الدنيا والدين والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه أجمعين. أما بعد :


Pembaca yang kami hormati,

Kami sangat menghargai atas hasil kajian ilmiah, Komunitas Kajian Ilmiah Lirboyo Dua Ribu Lima (KAKI LiMA) Madrasah Hidayatul Muftadi-ien Lirboyo Kota Kediri. Insya Allah apa yang dihasilkan ini dapat dipertanggungjawabkan sesuai pengambilannya dari khazanah Islam *salaf al-shalih yang hda.*

Mudah-mudahan dapat bermanfaat dan barokah bagi para purna siswa kelas III Aliyah 2005 Madrasah Hidayatul Muftadi-ien Lirboyo Kota Kediri khususnya, dan masyarakat Indonesia pada umumnya. Terima kasih.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Lirboyo, 04 Juni 2005 M.



KH. AHMAD IDRIS MARZUQI

* Beliau adalah Pengasuh Pondok Pesantren Lirboyo Kediri Jatim

S A M B U T A N

Oleh : M. Masykur Khoir*

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الحمد لله الذي فتح بصائر أوليائه بالحكم والعبر وخلص همهم بمشاهدة عجائب صنعه في الحضر والسفر . والصلاة والسلام على صفوة البشر والأخيار صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه السادة الأبرار .

Alhamdulillah, kami ucapkan selamat dan terima kasih kepada segenap Komunitas Kajian Ilmiah Lirboyo Dua Ribu Lima (KAKI LiMA) dan teman-teman tamatan 2005 pada umumnya atas terbitnya "FORMULASI NALAR FIQH", sebuah buku yang membahas tentang prinsip dasar dan rumusan *fiqhiiyyah* secara umum.

Adalah lumrah dan manusiawi, jika memori otak kita terlalu kecil untuk menampung semua *ta'bîr* jawaban dari segala permasalahan dan problematika masyarakat yang terus berkembang dan berubah. Walaupun terkesan 'instant', kaidah fiqh dapat menjadi tempat inspirasi dan barometer, agar jawaban tidak keluar dari prinsip dasarnya. Karena dalam setiap kaidah mengandung puluhan, bahkan ratusan, masalah dan jawaban yang bisa kita jadikan standar (*qiyâs*). Dengan memahami gabungan fiqh (*furû'iyah*) dan kaidah fiqh, *insyallah* segala permasalahan dapat kita carikan solusi secara cepat dan akurat.

* Beliau adalah salah satu Dewan Asatidz III Aliyah MHM Lirboyo 2005

Akhirnya, atas nama *khadim* kelas, kami sampaikan terima kasih yang sedalam-dalamnya seiring doa "*JazakumuLlahu ahsanal jaza*" kepada segenap masyayikh Pondok Pesantren Lirboyo, pengurus LBM Pondok Pesantren Lirboyo, *Mudîr* dan pengurus MHM, *mushahhilih*, pengurus kelas, team dan kepanitiaan purna siswa 2005. semoga bermanfaat dan barakah dunia akhirat bagi kita semua.

إهدنا الصراط المستقيم
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Lirboyo, 26 Juni 2005 M.
19 J.Ula 1426 H.

M. MASYKUR KHOIR

KATA PENGANTAR

Oleh : KH. Maimoen Zubair*)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ عَلَى الْعَالَمِينَ نَذِيرًا
أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ عَبْدَهُ وَرَسُولَهُ إِلَى كَافَّةِ الثَّقَلَيْنِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا أَمَا بَعْدُ :

Diantara tujuan diwahyukannya al-Quran kepada Nabi Muhammad saw. adalah agar menjadi kitab hukum (fiqh), sebagai rujukan dalam mengambil keputusan (QS. al-Nisâ' [04]: 105). Dan dalam realitanya, Nabi Muhammad saw. selama periode Madinah, banyak disibukkan oleh kegiatan yang berkenaan dengan masalah hukum. Karena itu, tidak heran bahwa Islam dikenal dengan kekayaan ilmu fiqhnya, sebanding dengan Kristiani yang dikenal dengan kekayaan ilmu-ilmu teologi. Bisa dimengerti, kajian-kajian ke-Islaman, pada level tertentu, identik dengan studi fiqh, atau hukum Islam.

Dan menurut Qs. al-Nisâ' [04]: 105 di atas, bisa dikatakan bahwa al-Quran adalah kitab hukum. Dan harap dimengerti, ini tidak berarti menafikan fungsinya yang lain. Dari sini, disepakati oleh para *fuqahâ'*, bahkan telah menjadi *ijma'* seluruh umat Islam, bahwa al-Quran adalah sumber utama hukum-hukum Islam (fiqh). Yang menarik, dalam ayat ini dijelaskan bahwa untuk mengambil sebuah keputusan hukum dari al-Quran, Allah memberi otoritas kepada

* Beliau adalah salah satu alumni pondok Pesantren Lirboyo. Sekarang menjadi pengasuh Pondok Pesantren al-Anwar, Karangmangu, Sarang, Rembang, Jawa Tengah.

ijtihad seseorang (*bimâ arâkaLLâh*). Artinya, hasil ijtihad seseorang yang disandarkan kepada nash-nash al-Quran, seperti dijelaskan Imam Syathibi adalah hukum Islam (al-Quran) itu sendiri. *Qiyâsnya* Syafi'iyah, *isltishlâh*-nya Malikiyyah, *istihâsân* Hanafiyyah dan "dalilnya" Zhahiriyyah, adalah *legitimated* dalam perspektif Quranik ini.

Di sinilah kelenturan fiqh, karena ia merupakan hasil dialog antara nash al-Quran (dan, atau sunah), ijtihad dan objek hukum dengan segala formulasinya. Konsepsi dialogis demikian ini yang tampaknya mampu menjelaskan eksistensi fiqh dalam seluruh aspek kehidupan. Nash-nash al-Quran sangat terbatas, dan turun dalam ruang dan waktu yang terbatas pula, sementara aspek kehidupan manusia terus berkembang dan bercabang. Olehnya, al-Quran seperti terbelenggu atau membeku, tanpa kreasi ijtihad. Ijtihad tak boleh mati, ia harus terus diberi nyawa, karena ia adalah *rûh* hukum Islam. Pandangan-pandangan yang meng-*underestimate* kemampuan santri-santri sekarang, yang menganggapnya tidak mampu berijtihad semestinya ditepikan. Santri-santri tidak boleh merasa minder dan rendah diri untuk melakukan terobosan-terobosan fiqh.

Buku yang akan segera terbit ini adalah bukti nyata akan kemampuan para santri. Semua santri pantas dan sudah seharusnya, bangga akan karya ini. Seberkas sinar yang memberi harapan besar akan tumbuh-berkembangnya ijtihad-ijtihad kreatif dalam komunitas santri, komunitas yang paling sah berbicara masalah-masalah fiqh. Sangat memprihatinkan, di tahun-tahun terakhir ini, diskursus fiqh di tingkat nasional banyak dikuasai oleh mereka yang sebetulnya tidak melebihi kemampuan para santri.

Ada fenomena yang sebetulnya meresahkan saat bahtsul masail digelar. Yakni seringnya terjadi permasalahan yang *mawqûf*, yang tidak dapat diputuskan dengan tegas, apa hukum Islam mengenai-nya. Terobosan-terobosan hukum seperti tumpul, dan celah-celah hukum seakan tidak tersedia. Meresahkan karena klaim fiqh sebagai hukum yang komprehensif dan universal menjadi tak bermakna, jika para *fuqahâ'*-nya sering tak berani menjawab pertanyaan-pertanyaan fiqhiyyah kontemporer yang semakin menge-cambah.

Dalam suasana seperti ini, buku ini menjadi sangat penting. *Qawâ'id fiqh* merupakan bagian yang tak bisa dipisahkan dalam studi fiqh (hukum Islam). Ia lahir belakangan, akan tetapi nilai generalisasinya, yang mampu mengikat banyak permasalahan-

permasalahan parsial yang sering nampak berdiri sendiri-sendiri, sangat berharga. Ia ikut ambil bagian dalam upaya rasionalisasi fiqh yang sedang digalakkan oleh banyak ulama-ulama Timur Tengah. Upaya rasionalisasi fiqh, yang digaungkan oleh Imam Syathibi, dalam sebuah ilmu; *'ilmu maqâshid*, harus terus mendapatkan perhatian yang maksimal. Dan mempelajari qawaid fiqh diharapkan menuju ke arah ini, dan bukan sebaliknya.

Ada rasa khawatir, bahwa dunia ini benar-benar akan segera berakhir. بدأ الاسلام غريبا، و سيعود غريبا، فطوبى للغرباء، para santri yang aktif berupaya mengembalikan fiqh ke "era keemasannya" menjadi seperti orang asing. Dan fiqh tidak lagi bisa "diselamatkan". Kerinduan akan lahirnya kembali "era keemasan fiqh" sama-sama kita rasakan. Semoga buku ini menjadi gerakan lepas landas, yang membawa fiqh terbang menuju kejayaannya.

Sebagai alumnus Madrasah (Aliyyah) HM (Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien, red.), saya merasa berbangga hati dengan terbitnya buku ini. Saya bersyukur kepada Allah swt. yang telah menganugrahkan rahmat-Nya kepada alumnus MHM, sehingga mampu membuat karya indah ini. Karya yang mengupayakan hidupnya kembali fiqh, terutama di kalangan santri-santri pesantren,

من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين

Saya teringat kembali, saat mondok di Pesantren Lirboyo ini, di zaman Revolusi Fisik bangsa Indonesia, sesudah Proklamasi 1945. Saya terkesan dengan guru-guru kami, diantaranya K. Zamroji, KH. Gholib Hasyim, Ustadz Mbah Faqih, terlebih pada pengasuhnya, Al-Maghfurlah KH. Manaf Abdul Karim, KH. Marzuqi Dahlan, KH. Mahrus Ali. Saya ingin mengenang beliau-beliau saat berbangga dengan lahirnya buku ini.

Sekian dan terimakasih.

Sarang, 20 Juni 2005 M.
04 Jumadil Ula 1426 H.

K.H. Maimoen Zubair

DAFTAR MENU

Transliterasi - v
Pengantar Penyusun - vii
Sambutan KH. Ahmad Idris Marzuqi - xi
Sambutan M. Masykur Khoir - xii
Kata Pengantar: KH. Maimoen Zubair - xvi
Daftar Menu - xvii

Bagian Pertama: EDITORIAL KAIDAH - 1

1. **MENGENAL KAIDAH FIQH, Memahami Prinsip Dasar Syariat - 3**
 - Pengurai Benang Kusut - 3
 - Posisi Kaidah Fiqh - 6
 - Defenisi Kaidah - 8
 - Penyebab Timbulnya Pengecualian - 11
 - Fungsi dan Manfaat Kaidah Fiqh - 14
 - Catatan Penting - 20

2. **BERAWAL DARI KETIDAKSENGAJAAN: Perkembangan Kaidah Fiqh dari Masa ke Masa - 21**
 - Fiqh di Masa Sahabat - 21
 - Periode *Tâbi'în* dan Lahirnya Madzhab Fiqh - 23
 - Lahirnya Kaidah Pertama - 27
 - Dari Penyisipan ke Pengumpulan - 28
 - Penulis-Penulis Pertama - 32
 - Kebangkitan Pasca Fatrah - 33
 - Kaidah Fiqh di Abad Modern - 36
 - Epilog - 38

3. **KITAB-KITAB KAIDAH, Dari Masa Ke Masa - 39**
 - a. ABAD KE V - 40
 - b. ABAD KE VI - 43
 - c. ABAD KE VII (Permulaan Era *Muta'akhirin*) - 44
 - d. ABAD KE VIII - 46
 - e. ABAD KE IX - 54
 - f. ABAD KE X - 55
 - g. ABAD KE XI - 59

- h. ABAD KE XII – 61
 - i. ABAD KE XIII (Abad Modern) – 62
 - j. ABAD KE XIV – 64
 - k. Kitab Kidah Lintas Madzhab – 68
4. **TIGA GENERASI DENGAN TIGA CORAK BERBEDA, Analisa Sejarah, Sistematika, dan Metodologi Kaidah Fiqh - 69**
- Proses Kemunculan dan Sosialisasi – 70
 - Proses Penulisan – 71
 - Sistematika Penulisan – 75
 - Tabel Kesimpulan – 78
5. **MENELUSURI PERNIK-PERNIK KAJIDAH FIQH - 80**
- Dalil-Dalil Kaidah – 80
 - Klasifikasi Kaidah Fiqh – 82
 - Shighat-shighat* Kaidah – 83
 - Perbedaan Kaidah *Fiqhiyyah* dan *Dlâbith Fiqh* – 84
 - Perbedaan Kaidah *Fiqhiyyah* dan Kaidah *Ushuliyah* – 85

Bagian Kedua: KAJIDAH KUBRA - 87

1. **KAJIDAH PERTAMA (الأمر بمقاصدها) – 89**
- Dasar Kaidah – 90
 - Hal-hal yang Berhubungan dengan Niat – 95
 - I. Substansi Niat - 95
 - II. Status Niat – 97
 - III. Tempat Niat – 99
 - IV. Waktu Pelaksanaan Niat – 100
 - V. Hal-hal yang Membatalkan Niat – 103
 - VI. Tata-cara Melakukan Niat – 106
 - VII. Syarat-Syarat Niat - 106
 - VIII. Tujuan Pelaksanaan Niat – 108
 - Ta'yîn* Niat – 109
 - Ta'yîn* Pada Ibadah yang Tidak Mempunyai Keserupaan – 111
 - Dlâbith* dalam Diskursus *Ta'yîn* – 112
 - Kajian Seputar *Ta'yîn Ijmâli* dan *Tafshili* – 113
 - Klasifikasi Niat dalam Shalat – 114
 - Sekilas tentang *Tasyrik* dalam Niat – 116
 - Sunah yang Dapat Mengganti Fardlu – 117
 - Niat di Luar Ibadah – 120
 - Niat di Meja Hijau – 123
 - Niat dalam 'Menghususkan' dan 'Mengumumkan' Ucapan – 125

Maslahah dalam Asumsi, Mafsadah dalam Realitas – 127
 Berniat Meninggalkan Kemungkarannya, Seberapa Penting? – 128
 Niat dan Konsekuensi Dunia-Akhirat – 129
 Ikhlas dalam Ibadah – 130

2. KAJIDAH KEDUA (الْبَيْعَاتُ لَا يُزَالُ بِالشُّكِّ) - 139

Landasan Yuridis – 140

Yakin dan *Syak* Secara Definitif – 144

Aplikasi Kaidah – 146

Kaidah-Kaidah Senada – 147

- a. Sub Pertama (الأصلُ بقاءُ ما كانَ على ما كانَ) – 148
- b. Sub Kedua (الأصلُ عدمُ الفعلِ) – 150
- c. Sub Ketiga (الأصلُ في الأَشْيَاءِ الإِبَاحَةُ) – 151
- d. Sub Keempat (الأصلُ في الأَبْصَاحِ التَّحْرِيمُ) – 157
- e. Sub Kelima (الأصلُ في الكلامِ الحَقِيقَةُ) – 159
- f. Sub Keenam (الأصلُ بَرَاءَةُ الذَّمِّ) – 161

Diskursus *Ta'arudl* (Kontradiksi) dalam Ranah Kaidah – 163

1. Pertentangan antara *al-Asbhu* dan *al-Zhâbir* – 163
2. Pertentangan Dua Hukum Asal – 165
3. Pertentangan Dua Hukum *Zhâbir* – 168

Ta'arudl dalam Pelbagai Persoalan – 168

- a. *Ta'arudl* antara Dua Kewajiban – 168
- b. *Ta'arudl* antara Dua Kesunahan – 169
- c. *Ta'arudl* antara Dua Keutamaan (*fadlilatayn*) – 169
- d. *Ta'arudl* antara Dua Pendapat Ulama (*khilâf*) – 170
- e. *Ta'arudl* antara Dua Mafsadah – 170

3. KAJIDAH KETIGA (المشقة تجلب التيسير) - 173

Dasar Kaidah – 173

Definisi *Masyaqqah* – 177

Karakter dan Kualifikasi *Masyaqqah* – 178

Metode *Taqrîbi* – 180

Rukhsah (Toleransi) – 181

Diskursus Seputar Definisi *Rukhsah* dan '*Azîmah* – 181

Hukum-Hukum *Rukhsah* – 182

Bentuk-Bentuk *Rukhsah* – 183

Objek-Objek *Rukhsah* – 185

Sengaja Mencari *Rukhsah* (*Tatabu' al-Rukhas*) – 195

Aplikasi *Rukhsah* – 196

- Rukhsbah* dalam *Mu'āmalah* -196
Rukhsbah dalam Pernikahan -200
Rukhsbah dalam *Zhibār* dan *Aymān* -201
Rukhsbah bagi *Sayyid* (Majikan) dan Budaknya -202
Rukhsbah dalam *Qishāsh* -202
Rukhsbah bagi Mujtahid - 203
 Kaidah-Kaidah Senada - 204
 (I). إذا ضاق الأمر اتسع. - 204
 (II). إذا اتسع الأمر ضاق. - 204
 (III). كل ما تجاوز عن حدّه انعكس الى ضدّه. - 205

4. KAIDAH KEEMPAT (الضرر يزال) - 209

- Landasan Kaidah -210
Dlarar dalam Tinjauan Semantik -212
 Substansi Kaidah - 213
 Maksud *Daf' al-Dlarar* - 214
 Cakupan Kaidah - 215
 Beberapa Sub Kaidah (*al-Qawā'id al-Mundarijah*) -219
 Sub Pertama: (الضرر يدفع بقدر الامكان) - 220
 Sub Kedua: (الضرورات تبيح المحظورات) -223
 Sub Ketiga: (ما أبيع للضرورة يقدر بقدرها) -226
 Sub Keempat: (الضرار لا يزال بالضرار) - 232
 sub kelima: (درء المفاسد أولى من جلب المصالح) - 237
 sub keenam: (يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام) - 241
 Sub Ketujuh: (الاضطرار لا يبطل حق الغني) - 243
 Sub Kedelapan: (الحاجة قد نزلت منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة) - 245
 Klasifikasi Jenis-Jenis Kebutuhan Manusia -250
 Konsepsi *Mashlahah* dan *Mafsadah* -252
 Metode Mengetahui *Mashlahah* dan *Mafsadah* -259
 Hakikat *Mashlahah* dan *Mafsadah* -262
 Yang Berwenang Menentukan *Mashlahah* dan *Mafsadah* -263
 Batas Kemampuan Mujtahid - 263
 Kesimpulan -264

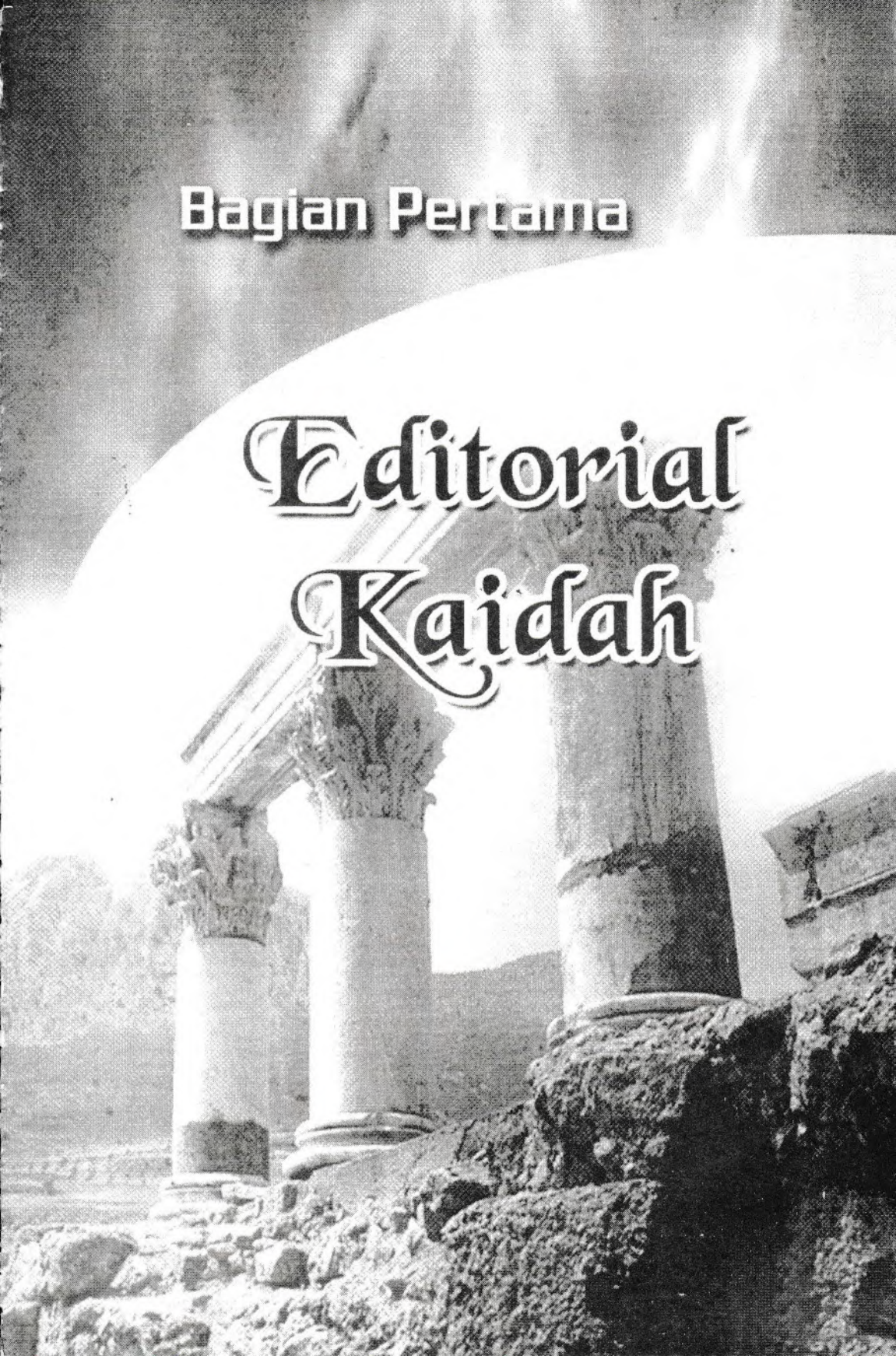
5. **KAIDAH KELIMA (العَادَةُ مُحْكَمَةٌ)** – 267
- Dasar Kaidah – 269
 - Definisi Adat - 274
 - Perbedaan/Persamaan Adat dan 'Urf - 274
 - Cakupan Kaidah – 276
 - Adat Harus Terulang Berapa Kali? - 280
 - Adat dalam Haidl dan *Istihādlah* - 282
 - Syarat-Syarat Adat – 283
 - Adat dan Bahasa Pergaulan Orang Awam (*Lingua Franca*) – 286
 - Istilah-Istilah yang Bisa Dicakup Adat – 286
 - Karakteristik dan Bentuk Adat – 288
 - (1) 'Urf *Qawli* dan *Fi'Li* – 289
 - (2) 'Urf 'Am dan *Khâsh* – 290
 - Adat *Shahih* dan *Fâsid* – 292
 - Pertentangan antara Adat dan *Nash* - 294
 - Pertentangan antara Adat dan Syarat - 295
 - Pertentangan antara Adat dan Bahasa (*Lughat*) – 296
 - Catatan Penting – 300
 - Pertentangan Adat 'Am dan Adat *Khâsh* – 302
 - Adat *Fâsid*, Bisakah Diadopsi? – 303
 - Klasifikasi Adat *Fâsid* – 303
 - Perubahan Hukum Akibat Pergeseran Adat – 306
 - Faktor Penyebab Perubahan Hukum - 309
 - Pergeseran Adat-Istiadat dalam Satu Komunitas – 311
 - Proses Terbentuknya Adat – 312
 - Adat, Media Spesifikasi *Nash* Umum atau Mutlak – 316
 - Kenapa Adat? – 317

Daftar Pustaka – 323

INDEKS – 330

Bagian Pertama

Editorial Kaidah



MENGENAL KAIDAH FIQH

Memahami Prinsip Dasar Syariat

Apa *sih*, kaidah fiqh itu? Seberapa pentingkah kita mempelajarinya? Kenapa kita harus belajar kaidah? Apa manfaat yang dapat kita peroleh daripadanya? Itulah pertanyaan-pertanyaan yang -barangkali- muncul saat pertama kali kita membaca buku ini. Pertanyaan seperti itu sangat wajar terbersit dalam benak kita. Sebab apalah gunanya kita membaca sebuah buku tapi tidak tahu apa isinya, seberapa besar manfaatnya, dan kenapa kita harus membacanya? Atau apalah artinya mengetahui istilah "kaidah fiqh" jika kita tidak tahu apa fungsi dan manfaat yang dapat kita petik dari istilah itu sendiri?

Pengurai Benang Kusut

Dalam salah satu alinea kitab *al-Madkhal al-Fiqhi*, Dr. Musthafa al-Zarqa' (w. 1357 H.) menulis: "*Seandainya kaidah fiqh tidak ada, maka hukum-hukum fiqh (furû') akan tetap menjadi ceceran-ceceran hukum yang secara lahir (zhahir) saling bertentangan satu sama lain.*"¹ Dengan kata lain, antara satu hukum dengan hukum lainnya seringkali menampilkan keruwetan dan kontradiksi yang akut, bak benang kusut yang tak mudah diurai.

Musthafa al-Zarqa' benar! Sebab bila kita terus-menerus berkuat mempelajari hukum-hukum fiqh secara parsial (sepotong-sepotong), maka kita akan merasakan adanya kontradiksi antara satu hukum dengan hukum lainnya. Kita sering dibuat bingung saat mempelajari persoalan-persoalan hukum yang karakternya sama tapi ketentuan hukumnya berbeda. Tak heran bila al-Qarrafi dalam mukadimah *al-Furûq* menulis:

¹ Dr. Musthafa Ahmad al-Zarqa' al-Halbi, *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Dar al-Fikr, Beirut 1986. h. 948.

ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع
واختلفت. وتزلزلت خواطره فيها واضطربت وضاعت نفسه لذلك وقنطت واجتاج الى
حفظ الجزئيات التي لا تنهاى وانتهى العمر ولم تقص نفسه من طلب مناها و ضاقت
نفسه لذلك و قنطت

*"Barangsiapa yang menganalisa furû' fiqh dengan telaah parsial-partikular (juzi'yah) tanpa menggunakan kaidah-kaidah universalnya, maka ia akan menemukan banyak perbedaan dan kontradiksi. Hatinya akan gundah-gulana memikirkannya sampai ia menjadi putus asa. Dia harus menghafal beragam persoalan yang tak ada ujung pangkalnya, dan umurnya habis sebelum ia sempat memperoleh apa yang diharapkan, tidak akan pernah puas terhadap apa yang diinginkan, bahkan bisa jadi putus asa."*²

Disamping itu, jika kita hanya mempelajari satuan hukum fiqh dalam kitab-kitab klasik konvensional tanpa disertai rumusan-rumusan kaidahnya, maka yang akan kita peroleh adalah keruwetan yang tak berujung pangkal. Sebab dinamika kehidupan manusia terus berkembang seiring pergantian waktu dan peralihan generasi, sementara rumusan-rumusan hukum tersebut dibuat oleh para ulama yang hidup ratusan abad yang lalu, dimana konstruksi sosial dan masyarakatnya berbeda dengan masa kini. Misalnya kita hendak menelaah konsep fiqh mengenai perbudakan dan berupaya mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Aturan-aturan hukum mengenai perbudakan itu sulit diaplikasikan dalam kehidupan masa kini. Sebab sistem perbudakan sudah tidak ada lagi; ia sudah "dihapus" dari muka bumi sejak puluhan tahun yang lalu. Ini tentu akan membuat pikiran kita menjadi bingung, "Kenapa Islam "membela" hukum perbudakan?" atau "Untuk apa belajar hukum perbudakan, wong budaknya sendiri sudah tidak ada?" Akhirnya, timbullah keruwetan-keruwetan pikiran yang akan berujung pada perasaan putus asa atau patah semangat. Kondisi seperti inilah yang disinyalir al-Qarrafi sebagai kontradiksi yang tak ada ujung pangkalnya.

² Abu al-Abbas Ahmad bin Idris al-Shanhaji al-Qarrafi, *al-Furûq wa Anwar al-Burûq fi Anwa' al-Furûq*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, vol. I/1998, jilid I, h. 6-7.

Disamping itu, menurut Syaikh Yasin bin Isa al-Fadani,³ jika kita hanya belajar hukum-hukum yang sudah "jadi" dalam kitab-kitab fiqh konvensional, maka berapa waktu yang kita butuhkan, berapa lama kita bisa bertahan, berapa kitab yang harus kita hafal, dan seberapa cerdas memori otak mampu mengolahnya? Walaupun kita telah mengeluarkan biaya bermiliar-miliar dan menghabiskan waktu bertahun-tahun lamanya, tapi kita masih bertahan dengan metode pembelajaran hukum secara parsial-partikular tanpa disertai prinsip-prinsip dasarnya, maka yang dapat kita kuasai hanya materi hukum yang kebetulan kita pelajari, sementara di luar itu tidak ada yang kita pahami.

Nah, salah satu solusi untuk mengurai "benang kusut" itu adalah dengan mengetahui substansi dan esensi hukum-hukum syariat. Jadi, selain kita harus mempelajari hukum-hukum yang sudah "jadi" (*furu' fiqh*), kita juga dituntut untuk menguasai pangkal persoalan atau

³ Bernama lengkap Abu al-Faydl 'Alam al-Din Muhammad Yasin ibn Muhammad 'Isa al-Fadâni. Ulama keturunan Padang, *mufti* (pemberi fatwa) madzhab Syafi'i di Mekah, dan penulis beberapa literatur khazanah keislaman. Lahir pada tahun 1335 H. di Makkah. Menimba ilmu, mula-mula dari ayahnya sendiri; Syaikh 'Isa al-Fadâni, lalu kepada pamannya, Syaikh Mahmud al-Fadâni. Setelah itu melanjutkan pendidikannya di Madrasah Shawlathiyah (1346 H.) dan terakhir di Dar al-'Ulûm al-Diniyyah, Makkah (tamat 1353 H.). Selain pendidikan formal, Syaikh Yasin juga banyak berguru kepada ulama'-ulama' besar Timur Tengah. Diantaranya belajar ilmu Hadits pada Syaikh 'Umar Hamdan, pada Syaikh Muhammad 'Ali bin Husain al-Maliki, Syaikh 'Umar Ba Junaid, mufti Syafi'iyah Makkah, lalu pada Syaikh Sa'id bin Muhammad al-Yamani, dan Syaikh Hasan al-Yamani. Dalam disiplin ilmu Ushul Fiqh, beliau menimba ilmu diantaranya pada Syaikh Muhsin bin 'Ali al-Palimbani al-Makki (ulama keturunan Palembang yang tinggal di Mekah), Sayyid 'Alwi bin 'Abbas al-Mâliki al-Makki (ayah kandung Sayyid Muhammad ulama Sunni Kontemporer dari Arab Saudi) dan banyak ulama' berpengaruh lainnya. Bahkan disebutkan bahwa jumlah gurunya mencapai kisaran 700 orang, laki-laki maupun perempuan. Selama bertahun-tahun Syaikh Yasin aktif mengajar dan memberi kuliah di Masjidil Haram dan di Dar al-'Ulûm al-Diniyyah, Makkah, terutama pada mata kuliah ilmu Hadits. Pada tiap-tiap bulan Ramadhan selalu membaca dan mengijazahkan salah satu diantara *Kutub al-Sittah* (6 kitab utama ilmu Hadits). Hal itu berlangsung selama \pm 15 tahun. Syaikh Yasin juga menulis banyak kitab hingga mencapai lebih dari 60 buah, diantaranya '*Al-Durr al-Mandlûd Syarh Sunan Abi Dawûd*' 20 juz, '*Fath al-'Allâm Syarh Bulûgh al-Marâm*' 4 jilid, '*Nayl al-Ma'mûl 'ala Lubb al-Ushûl wa Ghayah al-Wushûl*', '*Al-Fawâ'id al-Janiyyah*' dan lain sebagainya, termasuk tulisannya tentang ilmu periwayatan hadits. Syaikh Yasin wafat pada Jum'at dini hari, 28 Dzu al-Hijjah 1410 H. dan dimakamkan selepas shalat Jumat di Pemakaman *Ma'lâ*, Makkah. Lihat dalam mukadimah *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 25.)

substansi hukumnya. Cara satu-satunya untuk mencapai hal itu tidak lain adalah dengan mempelajari kaidah-kaidah fiqh, baik kaidah *ushûliyyah* maupun *fiqhiyyah*. Dengan mengetahui dua jenis kaidah ini, maka kontradiksi hukum yang biasa menghantui perasaan kita tidak akan kita dapati lagi. Sebab pada dua ranah metodologis itu, nilai-nilai esensial syariat terurai dengan sangat lugas, logis, tuntas, dan rasional, sehingga sesuatu yang dulunya kita sangka sebagai pertentangan akan menjadi sirna tatkala kita menelisik konsepsi dua kaidah tersebut.

Persoalannya, untuk menguasai kaidah-kaidah *ushûliyyah* secara paripurna sebagaimana para mujtahid masa lalu adalah sebuah harapan yang sulit digapai. Selain ketatnya syarat menjadi mujtahid, seperti keharusan mengetahui seluruh isi al-Quran dan *asbab al-nuzul*-nya, atau menghafal ratusan ribu hadits beserta *asbab al-wurud*-nya, penguasaan kaidah-kaidah ushul oleh masyarakat non-Arab sering dihadapkan pada kendala bahasa. Ketidakhahiran berbahasa Arab bagi orang non-Arab akan menyulitkan dia dalam menyelami kandungan al-Quran dan Hadits. Padahal problematika yang dihadapi masyarakat terus berkembang, sementara dalam al-Quran dan Hadits –yang notabene berbahasa Arab– jawabannya belum tentu pernah disinggung secara langsung (*sharîh*).

Kendala seperti di atas tidak akan kita temui bila kita mempelajari kaidah-kaidah *fiqhiyyah* (bukan *ushûliyyah*). Sebab dalam kaidah *fiqhiyyah* tidak terdapat persyaratan seketat syarat-syarat dalam kaidah *ushûliyyah*, disamping penguasaan bahasa Arab tidak menjadi patokan utama. Yang menjadi titik pijak dalam kaidah *fiqhiyyah* adalah upaya pemahaman atas prinsip-prinsip dasar syariat dan rumusan-rumusan hukum secara general. Selama upaya pemahaman itu terus kita perjuangkan, maka selama itu pula kita berkesempatan untuk menguasai kaidah-kaidah *fiqhiyyah* hasil kreasi ijtihad para *salaf al-shâlih* tersebut.

Posisi Kaidah Fiqh

Al-Qarrafi dalam mukadimah kitab *al-Furûq* memilah syariat yang dibawa Nabi Muhammad saw. dalam dua bagian, yakni *ushûliyyah* (hukum dasar) dan *furû'iyah* (hukum cabang). Hukum-hukum yang bersifat *ushûliyyah* adalah sejenis prinsip-prinsip dasar atau kaidah-kaidah pokok atas bangunan hukum syariat. Sementara

hukum-hukum yang bersifat *furû'iyah* merupakan "buah" yang dihasilkan dari penerapan prinsip-prinsip dasar tersebut, dan jumlahnya terus berkembang seiring pergeseran waktu dan peralihan generasi dengan beragam problematika yang dihadapi.

Hukum-hukum *ushûliyyah* sendiri masih terbelah lagi dalam dua bagian; yakni kaidah *ushûliyyah* (ushul fiqh) dan kaidah *fiqhiiyyah* (kaidah fiqh). Bagian pertama (ushul fiqh) adalah disiplin ilmu yang menekankan kajiannya pada unsur-unsur kebahasaan (linguistik-semantik) atas dalil-dalil *nash* (al-Quran/Hadits), seperti kajian tentang kata perintah (*amar*), larangan (*nahy*), kalimat umum ('*âm*), khusus (*khâsh*), disamping juga memuat kajian seputar metode penggalian hukum (*istinbâth al-ahkâm*), seperti metode analogi hukum (*qiyâs*), *ijmâ'*, syarat-syarat mujtahid, dan lain sebagainya. Studi ushul fiqh inilah yang kemudian melahirkan produk-produk hukum yang dinamakan dengan "fiqh".

Bagian kedua (kaidah fiqh) adalah studi kajian yang menekankan pembahasan pada kerangka-kerangka hukum yang bersifat umum, yang dirumuskan berdasarkan adanya dalil atau kesamaan '*illat* dan karakteristik persoalan. Dengan kata lain, kaidah fiqh merupakan sebuah rumusan umum dari beragam persoalan *furû'iyah* yang tak terhitung jumlahnya dan memiliki keserupaan '*illat* (*ratio legis*), dimana keserupaan '*illat* itu bersesuaian dengan dalil *nash* dan prinsip-prinsip dasar syariat. Hukum-hukum hasil generalisasi itu kemudian dirumuskan dalam sebuah prinsip dasar yang berfungsi untuk menelaah persoalan-persoalan lain yang memiliki kesamaan '*illat*. Contohnya, Nabi saw. pernah bersabda:

مَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ إِلَّا غَلَبَ الْحَرَامُ الْحَلَالَ

"Tidaklah perkara halal dan haram berkumpul kecuali yang haram akan mengalahkan yang halal."

Hadits ini secara tegas menyatakan bahwa, apabila unsur haram dan halal berkumpul dalam satu persoalan, maka aspek haramnya pasti lebih dominan. Dari sini para ulama kemudian merumuskan keharaman daging hewan sembelihan yang telah bercampur dengan daging bangkai, sebab di sini sudah terdapat percampuran (*ijtima'*) antara unsur halal dan unsur haram. Daging sembelihan yang pada mulanya

adalah halal, akan menjadi haram gara-gara bercampur (*ijtimâ*) dengan daging bangkai yang notabene haram. Kesimpulan ini merupakan hasil ijtihad ulama saat menggali substansi hadits Nabi saw. di atas.

Hal yang sama berlaku pada anak binatang yang dilahirkan dari proses pembauran antara induk (jantan/betina) yang dagingnya halal dimakan, dengan induk lain yang dagingnya haram dimakan. Anak hasil pembauran itu dihukumi haram karena salah satu induknya adalah "binatang haram". Sebab ia tercipta dari hasil percampuran (*ijtimâ*) antara sperma/ovum yang haram dan halal. Dan masih banyak lagi persoalan-persoalan lain yang memiliki kemiripan karakter dengan dua contoh di atas, dimana semua itu menghasilkan satu kesimpulan hukum; haram.

Dari beragam persoalan itulah para fuqaha kemudian merumuskan sebuah kaidah: *إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غَلِبَ الْحَرَامُ* (bila perkara halal dan haram berkumpul, maka yang dimenangkan adalah yang haram). Kaidah ini merupakan rumusan general dari beragam persoalan tersebut di atas dan menjadi prinsip dasar penggalan hukum pada persoalan-persoalan serupa. Setiap kali terjadi percampuran antara unsur halal dan haram, maka hukumnya menjadi haram, sesuai substansi kaidah tersebut. Rumusan-rumusan hukum seperti inilah yang dinamakan dengan istilah "Kaidah Fiqh" atau "*al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*".

Defenisi Kaidah

Dalam etimologi bahasa Arab, kaidah dimaknai sebagai dasar, asas, pondasi, atau fundamen segala sesuatu. Bila dalam bahasa Arab terdapat kalimat "*qawâ'id al-bayt*", maka yang dimaksud adalah pondasi bangunan (*qawâ'id*=pondasi, *al-bayt*=bangunan;rumah). Hal ini tercermin dalam firman Allah swt.;⁴

وَأَذِ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ (البقرة : ١٢٧)

"Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan dasar-dasar Baitullah bersama Ismail"

⁴*Al-Shibah* I/252, *Mu'jam Maqâyis al-Lughat*, V/109, *Lisan al-Arab*, III/361, dikutip oleh Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'liani dalam *Dirasah wa Tahqiq Kitab al-Qawâ'id li Taqiy al-Din Abi Bakar bin Muhammad bin Abdul Mu'min al-Hishni*, Maktabah al-Rusydu dan Syarkah al-Riyadl, Riyadl, Saudi Arabia, vol I/1991, Jilid I. h. 21

Kata "*al-qawâ'id*" (jamak dari *qâ'idah*) yang berarti "dasar" atau "fundamen" dalam ayat ini akhirnya dijadikan pijakan oleh para ahli bahasa Arab untuk mendefinisikan arti "kaidah" secara etimologis (*lughawi*).

Sedangkan bila ditinjau dari kacamata terminologis (*ishthilahi*), maka istilah "kaidah" mempunyai makna yang berbeda sesuai istilah masing-masing bidang studi. Kaidah menurut ahli Nahwu (gramatika Arab), misalnya, diartikan sebagai ketentuan-ketentuan umum yang bersifat tetap dan *kully* (menyeluruh), yang mencakup semua masalah-masalah partikular (*juz'iyah*) yang sumber hukumnya bisa digali dari hukum *kully* tersebut. Contohnya adalah kaidah nahwu yang menyatakan:

الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب

"*Fâ'il harus dibaca rafa', dan maf'ul bih harus dibaca nashab*"

Ketentuan ini berlaku dalam skala cakupan yang sangat luas dan menyeluruh. Setiap kalimat yang berupa *fa'il* (subjek dalam bahasa Arab) harus dibaca *rafa'* dan *maf'ul bih* (objek) harus dibaca *nashab*. Tidak ada satu *fa'il*-pun yang dapat dibaca *nashab*, dan tak ada pula *maf'ul bih* yang bisa dibaca *rafa'*. Inilah yang dimaksud oleh Ahli Nahwu sebagai ketentuan hukum yang bersifat tetap dan *kulliyah*.

Sebagaimana ulama Nahwu, ulama Ushul Fiqh juga mengartikan kaidah sebagai ketentuan dasar yang bersifat tetap dan *kulliyah*. Contohnya adalah kaidah:

الأمر اذا جرد عن القرائن افاد الوجوب

"*Bila kata perintah (amar) berdiri sendiri (mutlak), maka ia menunjukkan arti wajib*"

Ketentuan di atas berlaku hanya pada kata perintah (*amar*) yang berdiri sendiri dan tidak beserta adanya indikator-indikator lain (*qarînah*) yang dapat mengalihkan maknanya menjadi tidak *wajib*. Selama *qarînah* itu tidak ada maka selama itu pula kata perintah mempunyai makna *wajib*.⁵ Inilah yang dimaksud *Ushûliyyin* sebagai ketentuan yang bersifat *kulliyah*.⁶

⁵ Tetapi bila terdapat *qarînah*, maka kata perintah atau *amr* dapat mempunyai implikasi makna selain *wajib*, baik berupa *sunnah*, *tahdid*, *ibahah*, dan lain sebagainya. Namun "kebersamaan" *amr* dengan *qarînah-qarînah* ini tidaklah menjadikan kaidah "*al-amr idza jurrida 'an al-qarain afada al-wujub*" ini menjadi keluar dari dimensi *kulliyah*-nya,

Sementara di kalangan Fuqaha masih terjadi perbedaan pandangan dalam mendefinisikan arti kaidah. Sebagai contoh, Tajuddin al-Subuki (w. 771 H.), memaknai kaidah sebagai sebuah rumusan hukum yang bersifat menyeluruh (*kulliyah*) dan merangkum pelbagai permasalahan *furû'iyah* yang tak terhitung jumlahnya, serta berfungsi untuk mengetahui ketentuan hukum pada persoalan serupa. Sementara al-Hamawi (W. 1098 H) mengartikan kaidah sebagai kerangka hukum mayoritas (*aktsariyah* atau *aghlabiyah*, dan bukan *kulliyah*) yang merangkum banyak permasalahan serta berfungsi untuk mengetahui hukum-hukumnya.⁷

Bila dilihat dengan seksama, sebenarnya tidak ada perbedaan prinsipil antara dua pendapat di atas. Titik perbedaannya hanya berkisar pada obyek cakupan kaidah; apakah bersifat *kulliyah* (universal-komprehensif) atau *aktsariyah* (mayoritas-representatif)? Fuqaha yang mengklaim bahwa cakupan kaidah bersifat *aktsariyah* menyatakan, walaupun satu kaidah memuat banyak persoalan *furû'iyah*, namun pasti terdapat pengecualian (*mustatsnayât*). Karena itu, kaidah tidak dapat dikatakan sebagai perangkat hukum yang bersifat menyeluruh,

karena garis ketentuan kaidah di atas hanya berlaku pada *amr* yang tidak bersamaan dengan *qârinah*.

⁶ Sebagai perbandingan, dalam ilmu logika (*manthiq*) dikenal istilah *kully* dan *kulliyah*. Dalam *Sullam al-Munawraq*, misalnya, diterangkan bahwa yang dinamakan *kully* adalah sebuah ketentuan yang menunjuk pada kumpulan (*al-majmu'*) hal-hal yang bersifat partikular. Sebagai ilustrasi, suatu ketika Nabi saw. pernah mendirikan shalat zhuhur hanya dengan dua raka'at, kemudian sahabat bertanya: "Ya Rasulullah, apakah shalat Anda diringkas (*qashar*) atau Anda telah lupa?" Lalu Nabi SAW. menjawab: "*Kullun Laysa bi Wâqi*" (Semuanya tidak terjadi). Jika kata "semua" (*kullun*) dalam hadits ini di kategorikan sebagai kata yang bermakna *kulli*, maka maksudnya adalah tidak terjadinya gabungan *qashar* dan lupa secara bersamaan (mungkin *qashar* saja atau lupa saja). Sedangkan jika digolongkan sebagai kata yang bersifat *kulliyah*, maka yang dimaksudkan adalah bahwa masing-masing dari keduanya tidak terjadi. Namun perbedaan *kulli* dan *kulliyah* ini tidak berlaku dalam pengertian *kulli* atau *kulliyah* dalam kaidah fiqh. Sebab, demikian menurut al-Syathibi, penilaian *kulliyah* dalam kaidah fiqh dihasilkan dari proses riset atau penelitian (*istiqrâ'iyah*), sementara istilah *kulli*/*kulliyah* dalam ilmu logika (*manthiq*) berasal dari proses penalaran logis-rasional (*'aqliyyah*). Perbedaan ini akan kami jelaskan dalam sub mengenai sebab-sebab timbulnya pengecualian dalam bab-bab selanjutnya.

⁷ Rangkuman berbagai defenisi kaidah versi fuqaha disertai berbagai artikulasi (penjelasan), argumen, dan analisa masing-masing, dikupas secara tuntas dan elegan oleh Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'lani. Lihat *Dirasah wa Tahqiq Kitab al-Qawâ'id*, Op. cit H. 21-24

karena dalam realitasnya masih terdapat permasalahan yang tidak dicakupnya. Sedangkan pihak yang menganggap bahwa kaidah adalah prinsip hukum yang bersifat *kulliyah* berpendapat, walaupun terdapat pengecualian bukan berarti kaidah itu sendiri yang tidak mampu merangkulnya, melainkan karena persoalan yang dikecualikan itu termasuk *furû'* dari kaidah lain. Ambil contoh kaidah fiqh yang menyatakan:

اليقين لا يزال بالشك

"Keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan"

Kaidah ini akan mencakup segala permasalahan *fiqhiyyah* yang bersinggungan dengan persoalan yakni, mantap, ragu, bimbang, dan hal-hal yang bersifat kejiwaan (psikologis) lainnya. Dan semuanya bisa ditemui dalam konstruksi ibadah, *mu'amalah*, *munakahah*, maupun *uqubah* (pidana). Namun tidak menutup kemungkinan, unsur-unsur kejiwaan di atas -dalam kasus tertentu- ternyata bukan termasuk cakupan kaidah ini, melainkan justru menjadi pengecualiannya. Inilah yang mendasari argumen sebagian fuqaha bahwa kaidah adalah prinsip hukum yang bersifat *aghlabiyyah*, bukan *kulliyah*. Pertanyaannya sekarang, apa, kenapa, dan dari mana pengecualian itu timbul?

Penyebab Timbulnya Pengecualian

Dalam analisa Dr. Muhammad Shidqi al-Burnu', timbulnya pengecualian-pengecualian tersebut ditemukan oleh fuqaha setelah mereka melakukan proses *istiqra'* (riset/penelitian) pada beragam persoalan yang menjadi cabang kaidah tertentu. Dalam beragam persoalan yang secara implisit memiliki karakter serupa itu, para fuqaha menemukan sebagian persoalan *furû'iyah* yang apabila dimasukkan sebagai cabang kaidah tersebut maka akan bertentangan dengan tradisi yang berkembang (*atsar*), batasan-batasan umum (*qayyid*), sebab-sebab hukum (*'illat*), dan prinsip-prinsip dasar lainnya. Hal ini mengharuskan mereka untuk tidak memberlakukannya sebagai cabang kaidah tertentu. Solusinya, fuqaha kemudian menjadikannya sebagai pengecualian (*mustatsnayât*) dan memalingkan dari rukun-rukun analogi (*qiyâs*).⁸

⁸ Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu', *al-Wajiz fi Idlah Qawaid al-Fiqh al-Kulliyah*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut Libanon, cet. I. 1983, h. 15.

Akan tetapi, pengecualian-pengecualian tersebut dalam pandangan fuqaha tidak menjadikan kaidah menjadi keluar dari sifat *kulliyah*-nya. Meskipun terdapat pengecualian, bukan berarti kaidah-kaidah itu tidak memiliki cakupan *furū'* yang menyeluruh. Menurut al-Syathibi (w. 790 H/1380 M),⁹ Ada banyak alasan mengapa pengecualian-pengecualian itu tidak dapat menyempitkan nilai universalitas kaidah; *pertama*, syariat Islam acapkali memosisikan hal-hal yang bersifat *al-ghalib al-akhsary* (mayoritas-umum) layaknya *al-'am al-qath'i* (universalitas-pasti). Sesuatu yang hanya umum terjadi, oleh syariat, sering diposisikan seperti sesuatu yang "sudah pasti" terjadi, sehingga menimbulkan formulasi hukum yang serupa.¹⁰ Contohnya seperti pemberlakuan *rukhsah* (keringanan hukum) dalam perjalanan; hikmahnya adalah untuk menanggulangi timbulnya kesulitan-kesulitan

⁹ Abū Ishāq Ibrahim bin Ibrahim bin Mūsā al-Lakhmi al-Gharnāthi al-Syathibi. Ahli Ushul Fiqh dan bahasa Arab, ulama terkemuka madzhab Maliki. Dilahirkan di Granada, Spanyol pada tahun 443 H. Nama al-Syatibi diambil dari nama asal keluarganya, Syatibah atau Xativa/Jativa yang terletak di Spanyol bagian timur. Masa pendidikannya ditempuh antara lain di Universitas Granada yang didirikan oleh Sultan Yusuf I. Di sana al-Syathibi berguru kepada beberapa ulama terkemuka, di bidang bahasa Arab kepada Ibnu al-Fakhar al-Ilbiri dan Abu Abdillah al-Balinsi; dalam bidang Fiqh dan Ushul Fiqh kepada Abu Abdillah Muhammad al-Thilimsani, al-Maqarri (datang ke Spanyol tahun 757 H/1356 M), dan al-Khatib bin Marzūq; dalam bidang akidah dan filsafat kepada Abu 'Ali al-Manshur al-Masyzali, Abu al-Abbas al-Qabab, dan Abu Abdillah al-Hifar. Salah seorang rekan al-Syathibi yang terkenal adalah sejarawan handal, Ibnu Khaldun (1332-1406 M), yang datang ke Granada dari Fez, Maroko, pada tahun 1352 M. al-Syathibi menulis beberapa kitab dalam bidang sastra Arab dan Ushul Fiqh, di antaranya adalah *Syarh al-Jalil 'alā al-Khulāshah* (Nahwu), *al-Ifadāt wa al-Insyādāt* (sastra), *Umwān al-Ittifāq fi Ilm al-Isyitiqāq* (Nahwu-Sharaf), *Ushūl al-Nahw* (Nahwu), *al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Syari'ah* (Ushul Fiqh), dan *al-I'tisham* (Ushul Fiqh, khususnya mengkaji konsep *mashlahah mursalah* dan *istisban*). Dua karya yang disebutkan terakhir (*al-Muwāfaqāt* dan *al-I'tisham*) merupakan karya monumental al-Syathibi dalam bidang Ushul Fiqh yang beredar luas dan dijadikan rujukan di berbagai perguruan tinggi Islam di seluruh dunia. Hal itu berlangsung sejak puluhan abad yang lalu hingga abad post-modern ini. Kelebihan al-Syathibi dalam bidang Ushul Fiqh terletak pada upayanya menelaah ilmu Ushul Fiqh dari aspek *maqashid al-syari'ah* atau tujuan fundamental syariat Islam. Hal ini sangat berbeda dengan ulama Ushul Fiqh lainnya yang umumnya menekankan kajian Ushul Fiqh pada aspek kebahasaan. Al-Syathibi wafat pada 8 Sya'ban 790 H/ 1380 M. di Granada dan dimakamkan kota pusat keilmuan itu. Lihat dalam *Ensiklopedi Islam*, PT Ichtiar Baru van Hoeve, Jakarta, vol. Ketiga tahun 1999, huruf "S" jilid 2, h. 187-188.

¹⁰ Teliti selengkapnya dalam Ibrahim bin Musa al-Gharnathi al-Syathibi, *al-Muwafawat fi Ushul al-Syari'at*, Dar al-Ma'rifat, Beirut, (tth) II/52-53.

yang diakibatkan oleh perjalanan itu sendiri. Padahal dalam kenyataannya, terkadang kita melakukan suatu perjalanan tanpa menemui satu kesulitan sedikitpun. Tapi karena faktor berupa melakukan perjalanan telah nyata, maka walaupun tidak menemui kesulitan, kita tetap bisa memperoleh *rukhsah*. Hal yang sama tentunya juga berlaku dalam formulasi kaidah fiqh; meskipun terdapat pengecualian, tapi hal itu tidak mempengaruhi nilai-nilai universalnya. Inilah yang dimaksud oleh al-Syathibi sebagai: memosisikan hal-hal yang bersifat *al-ghalib al-aktsary* (mayoritas-umum) layaknya *al-'am al-qath'i* (universalitas-pasti); **Kedua**, setiap hukum fiqh bersifat *istiqrâ'i* (Baca: dihasilkan dari proses riset dan generalisasi pada obyek yang diteliti). Dengan demikian, medium cakupnya bersifat *al-umum al-'âdy* (universalitas-general), bukan *al-umum al-aqly* (universalitas-rasional). Tak pelak, pengecualian pada satu-dua persoalan *furû'iyah* adalah sebuah 'kemestian' yang tak dapat dihindari. Sebab metodologi *istiqrâ'i* mengharuskan dilakukannya generalisasi hukum tanpa mempertimbangkan adanya satu-dua obyek hukum yang berbeda. Lain halnya jika hukumnya bersifat *al-umum al-aqly*; maka tidak ada celah sedikit pun untuk mengecualikan satu-dua persoalan.¹¹ Contohnya kita mengatakan $1+1=2$; di sini tidak ada celah untuk mengatakan bahwa $1+1=10$. Sebab secara nalar-rasional, penyebutan $1+1$ mengharuskan kita mengatakan $=2$, bukan $=10$. Inilah yang dimaksud oleh al-Syathibi sebagai *al-'umum al-'aqli* (universalitas-rasional). Pola kemestian dalam *al-'umum al-'aqli* ini tidak berlaku dalam konstruksi kaidah, karena formulasi pembentukan kaidah bersifat *istiqrâ'i*, bukan *'aqli*.

Ketiga, pengecualian itu timbul akibat adanya unsur eksternal. Misalnya akibat adanya tradisi yang berkembang (*atsar*), sebab-sebab hukum (*'illat*), batasan-batasan umum (*qayyid*), kebutuhan masyarakat umum (*hajat*), atau bahkan kondisi darurat yang mengharuskan satu atau dua persoalan harus dikeluarkan dari cakupan kaidah. Contoh yang bertentangan dengan *atsar* adalah akad *ijârah* (sewa-menyewa). Secara analogis (*qiyâs*), semestinya akad *ijârah* disamakan dengan akad jual-beli (*bay'*) dalam seluruh aspeknya, karena keduanya sama-sama transaksi saling memberi dan menerima (*ta'âwûdl*). Sebagaimana kita ketahui, dalam hukum jual-beli terdapat ketentuan bahwa barang yang ditransaksikan (*mabi'*) harus berupa barang yang tampak

¹¹ Al-Syâthibi, *Op.cit.*, h. 53.

nyata (*ma'wjud*), sementara dalam *ijârah* ternyata tidak demikian; barang yang ditransaksikan dalam *ijârah* bersifat tidak tampak (*ma'dûm*), karena hanya berupa manfaat (manfaat menempati rumah, manfaat memakai kendaraan, dll). Akan tetapi, transaksi *ijârah* tetap dibolehkan karena memandang bahwa transaksi jenis ini sudah mentradisi sejak dahulu kala (*atsar*) dan sekaligus menjadi kebutuhan masyarakat di segala strata (*hâjât*). Dengan pertimbangan ini, meskipun secara *qiyâsi* transaksi *ijârah* tidak sesuai dengan kaidah jual-beli, tapi hukumnya tetap diperbolehkan sebagaimana hukum jual beli itu sendiri. Artinya, dibolehkannya *ijârah* adalah karena ia dikecualikan dari kaidah jual-beli akibat adanya *atsar* dan *hâjât*. Inilah unsur eksternal yang mengakibatkan timbulnya pengecualian dalam sebuah kaidah;

Keempat, persoalan yang dikecualikan termasuk furu' kaidah lain. Jadi, walaupun secara sepintas pengecualian itu memiliki persamaan dengan *furû'-furû'* yang lain, namun karena ia telah menjadi furu' kaidah tertentu maka ia harus dikecualikan dari kaidah pertama. Hal ini pun tidak menafikan universalitas kaidah pertama.

Keempat premis di muka -ternyata- diyakini oleh ulama sebagai salah satu faktor penyebab timbulnya pengecualian dalam suatu kaidah. Dari sini dapat ditarik benang merah bahwa perbedaan pendapat seputar definisi kaidah yang telah disebutkan di muka hanya bersifat *ikhtilâf-lafzhi* (perbedaan literal), bukan *ikhtilâf ma'nawi* (perbedaan substansial). Kedua pihak -baik yang mengklaim bahwa kaidah bersifat *kulliyah* maupun *aghlabiyah*- pada kenyataannya sepakat bahwa pengecualian-pengecualian yang dikandung setiap kaidah tidak mengurangi nilai-nilai universalitas kaidah.

Dari semua uraian di atas dapat ditarik satu kesimpulan bahwa kaidah fiqh adalah sejenis rumusan-rumusan hukum yang bersifat umum dan dibentuk berdasarkan adanya kesamaan '*illat* dan karakteristik persoalan. Atau dengan kata lain, kaidah fiqh merupakan rumusan general dari beragam persoalan hukum yang banyak jumlahnya dan memiliki keserupaan '*illat* dan karakter hukum, serta berfungsi menjadi rujukan dalam menelaah persoalan-persoalan lain yang mempunyai '*illat* serupa. Karena sifatnya yang umum dan general, maka kaidah-kaidah itu kemudian dikenal sebagai rumusan hukum yang bersifat *kulliyah* (universal), walaupun terkadang ada sebagian permasalahan yang menjadi pengecualiannya.

Fungsi dan Manfaat Kaidah Fiqh

Selain berguna untuk menghindari pemahaman yang kontradiktif, seperti telah disinggung pada awal tulisan ini, kaidah fiqh juga mengandung manfaat lain yang tak terhitung jumlahnya. Al-Suyuthi, misalnya, menyatakan bahwa dengan menguasai ilmu kaidah fiqh, maka kita akan mengetahui hakikat fiqh, dasar-dasar hukumnya, landasan pemikirannya, dan rahasia-rahasia terdalamnya. Selain itu, kita akan mudah mengingat dan menghafal sebuah kaidah, kemudian meng-*ilhâq*¹²-kan, men-*takhrij*,¹³ serta mengetahui hukum-hukum beragam

¹² *Ilhâq* secara sederhana bisa diartikan sebagai upaya penyamaan dan pemaduan (sintesis) antara satu persoalan dengan persoalan lainnya. Sedangkan secara terminologis, *ilhâq* dimaknai sebagai upaya sintesis antara persoalan cabang (*al-far'*) yang tidak diterangkan hukumnya oleh nash, dengan persoalan asal (*al-ashl*) yang telah mempunyai kepastian hukum dari nash. Faktor yang mengharuskan sintesa antara keduanya adalah karena masing-masing memiliki sebab hukum (*'illat/ratio legis*) yang sama. Melalui defenisi ini, *ilhâq* terkadang disamakan dengan *qiyâs*.

Ilhâq dalam ushul fiqh berbeda pengertiannya dengan *ilhâq* dalam kaidah fiqh. *Ilhâq* dalam ushul fiqh diartikan sebagai metode penyamaan hukum cabang (*al-far'*) dengan hukum asal (*al-ashl*) dalam dalam satu titik temu karena adanya kesamaan sebab hukum (*'illat*). Dengan demikian, *ilhâq* berfungsi untuk mengidentifikasi masalah cabang yang belum dijelaskan hukumnya oleh nash. Metode *ilhâq* seperti pengertian di atas terbagi menjadi dua; **pertama**, membiarkan perbedaan yang dapat mempengaruhi substansi hukum yang terdapat dalam asal dan cabang. Metode ini ditempuh agar dapat menyentuh pada masalah cabang yang belum ada status hukumnya. Dengan tidak disebutkannya perbedaan ini, maka seorang mujtahid tidak perlu untuk menyebutkan persamaan *'illat* antara asal dan cabang, karena sudah cukup dengan banyaknya persamaan-persamaan dari sisi yang lain; **kedua**, mengidentifikasi titik temu yang terdapat dalam *al-ashl*, kemudian menjelaskan rinciannya dalam *al-far'*. Bagian kedua ini sama persis dengan metode *qiyâs* dalam usul fiqh. Dari kedua bagian ini, teori *ilhâq* dalam pandangan ahli ushul fiqh hanya dilancarkan pada upaya penyamaan antar masalah *furû'iyah* saja.

Sementara *ilhâq* dalam konsep kaidah fiqh *tidak hanya diartikan sebagai upaya sintesis antara satu persoalan furû'iyah dengan persoalan furû'iyah lainnya, melainkan juga antara persoalan furû'iyah dengan kaidah asalnya*. Artinya, persoalan *furû'iyah* yang disamakan itu bisa disesuaikan hukumnya dengan persoalan *furû'iyah* yang lain (seperti dalam ushul fiqh), tapi bisa pula disesuaikan dengan substansi kaidahnya saja. Disamping itu, teori *ilhâq* ala Ushuliyyin hanya dapat dilakukan oleh para mujtahid, sementara *ilhâq* dalam kaidah fiqh bisa dilakukan oleh siapapun, termasuk oleh mereka yang belum mencapai derajat mujtahid. Periksa dalam *Mawsû'ah al-Fiqhiyyah*, cet. Wizârah al-Awqâf wa al-Syu'ûn bi al-Kuwait.

dan mukaddimah Muhammad al-Mu'tashim Billah dalam *Dirasah wa Tahqiq al-Asyâb wa al-Nazhâ'ir li al-Suyuthi*, Op. cit h. 31.

persoalan aktual dari kaidah itu, dimana hukum-hukum tersebut tidak disebutkan dalam kitab-kitab fiqh konvensional.¹⁴

Dengan ungkapan sedikit berbeda, Syaikh Yasin bin Isa al-Fadani menyatakan,¹⁵ buah yang akan kita petik dari mempelajari kaidah fiqh adalah diperolehnya kemudahan mengetahui hukum-hukum kontemporer yang tidak mempunyai *nash sharīh* (dalil pasti) dalam al-Quran maupun Hadits. Disamping itu, dengan menguasai banyak kaidah fiqh maka kita akan mampu *manage* beragam persoalan *furū'iyah* yang terus berkembang dan tak terhitung jumlahnya hanya dalam waktu singkat dan dengan cara yang mudah, yakni melalui sebuah ungkapan yang ringkas tapi padat (baca; kaidah).

Ketika menelaah hadits "*Man yuridilLahu bihi khayran yufaqqihhu fi al-din*" (Barang siapa dikehendaki mendapat kebaikan, maka Allah akan memberinya kepehaman dalam masalah agama), Syaikh Yasin bin Isa al-Fadani menyatakan bahwa yang dimaksud "*tafaqquh*" atau "memahami" dalam konteks hadits ini adalah mengetahui sebagian persoalan *furū'iyah* dan menguasai kaidahnya. Sebab, demikian menurut Syaikh Yasin, sangat sulit bagi kita untuk mengetahui hukum segala permasalahan *furū'iyah* yang terjadi sejak zaman Nabi saw. hingga saat ini, karena dialektika kehidupan manusia terus berkembang dari waktu ke waktu dan dari satu kawasan ke kawasan lainnya. Semua itu sulit diingat dan dikuasai tanpa melalui perantara kaidah. Karenanya, demikian simpul Syaikh Yasin, *tafaqquh* dalam redaksi hadits diatas harus diarahkan pada makna "Memahami sebagian *furū'* dan menguasai kaidah-kaidah dasarnya".¹⁶

¹³ *Takhrīj* adalah kebalikan *ilhāq*. Artinya, *takhrīj* adalah upaya mengeluarkan satu persoalan *furū'iyah* dari kaidah asalnya. Dalam ungkapan lain, *takhrīj* adalah upaya mengeksplorasi kaidah asal sehingga mampu menelorkan hukum baru. Bahkan sebagian ulama mengartikan *takhrīj* sebagai upaya yang dilakukan seorang mujtahid untuk menelorkan hukum-hukum *furū'iyah* dari ucapan atau metodologi imam madzhab. Dari sini dapat disimpulkan bahwa *takhrīj* pasti diawali dengan *istinbāth* atau usaha mencetuskan hukum dari *nash*. Karena itulah wewenang *takhrīj* hanya dimiliki seorang mujtahid. Orang yang belum mencapai kapasitas mujtahid tidak berwenang melakukan *takhrīj*. Untuk lebih lengkapnya, silahkan periksa kembali dalam *ibid.*, h. 31-32.

¹⁴ Telisik dalam *al-Arybāh wa al-Nazhāir li al-Suyuthi*, *Op. cit* h. 6.

¹⁵ Periksa pada Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani dalam *al-Fawaid al-Janiyah*, *op. cit*, h. 70.

¹⁶ *Ibid.* I/70.

Sementara al-Subuki menyatakan bahwa,¹⁷ mengerahkan segala kemampuan untuk mempelajari semua persoalan *furû'iyah* tanpa didukung oleh penguasaan pada ilmu Ushul Fiqh akan menyebabkan timbulnya kontradiksi (pertentangan) dalam pikiran. Karena itulah dibutuhkan pengetahuan mendalam tentang ilmu Ushul Fiqh, disamping harus menguasai permasalahan *furû'iyah*. Akan tetapi, tandas al-Subuki, bila kedua bidang itu sulit dikuasai secara bersamaan akibat sempitnya waktu atau tiadanya kesempatan, maka *mempelajari kaidah fiqh akan sangat membantu kita memahami persoalan-persoalan fiqh dan substansi terdalamnya (al-bud' al-jawhary)*. Dengan demikian, masih mengutip al-Subuki, tidak akan ditemukan kontradiksi ataupun kesangsian akan kebenaran esensial dari syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. ini.

Selain itu, di antara keutamaan mempelajari kaidah-kaidah *fiqhiiyyah* lainnya, menurut al-Qarrafi,¹⁸ adalah karena setiap satu kaidah mengandung beragam *furû' fiqhiiyyah* yang tak terhitung jumlahnya. Padahal semua itu tidak dapat ditemukan dalam Ushul Fiqh sebagai "induk" hukum-hukum fiqh. Dengan bahasa yang indah dan analitis, al-Qarrafi menyatakan "*Man dlabatha al-fiqh bi qawâ'idihî, istaghna 'an hifdz aktsar al-juz'iyah li indirâjihâ fi al-kulliyat*" (Barangsiapa menguasai ilmu fiqh disertai kaidah-kaidah *kulliyah*-nya, maka ia tidak perlu bersusah payah menghafal hukum-hukum *juz'iyah*, karena semuanya telah tercakup dalam kaidah-kaidah itu).

Sementara dalam catatan Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'arani,¹⁹ terdapat 6 (enam) keutamaan mempelajari kaidah-kaidah *fiqhiiyyah*. Keenam hal tersebut adalah:

1. Dengan bahasanya yang ringkas-padat, kaidah fiqh akan mudah dipelajari dan dihafalkan oleh siapapun untuk mengetahui hukum-hukum *furû'iyah* yang banyak jumlahnya. Bahasa yang ringkas-padat akan memudahkan kita untuk mengingatnya. Sebab, untuk benar-benar menguasai setiap permasalahan fiqh akan amat menyulitkan, dan biasanya hukum-hukum fiqh itu hanya mudah diingat ketika dibutuh-

¹⁷ Bandingkan dengan Tajuddin Abd al-Wahab bin Ali al-Subuki, *al-Aṣybah wa al-Naḥâir*, ed. 'Adil bin Abd al-Mawjud & 'Ali Muhammad 'Iwadh, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Libanon, cet. I, 1991, h. 10-11.

¹⁸ Teliti pada *al-Furûq li al-Qarrafi*, I/1-2.

¹⁹ Lihat kembali dalam *Dirasah wa Taḥqiq Kitāb al-Qawâ'id*, *Op. cit.*, I/37-38

kan atau sedang terjadi. Inilah yang dimaksud al-Zarkasyi dalam *maqalah-nya*; "*fa inna dhabtha al-umûr al-muntasyirah al-muta'addidah fi al-qawânin al-muttahidah, huwa aw'â li hifdzihâ wa ad'â li dhabthihâ*" (menguasai beragam persoalan yang sangat banyak dengan satu studi yang integral, akan lebih mudah dihafal dan dikuasai).²⁰

2. Terlalu memforsir tenaga untuk menguasai hukum-hukum *furû'iyah* terkadang membuat pikiran kita terjerembab dalam kontradiksi hukum antara satu permasalahan dengan permasalahan lainnya. Kita sering merasa bingung, kenapa hukum A berbeda dengan hukum B, padahal karakteristik permasalahannya sama? Berbeda bila kita menguasai kaidah fiqh, sebab kita akan dengan mudah mengetahui perbedaan dan persamaan antara satu persoalan dengan persoalan lainnya tanpa merasakan adanya kontradiksi.
3. Mempelajari kaidah-kaidah fiqh akan sangat membantu kita untuk mengetahui status hukum beragam persoalan kontemporer yang sedang kita hadapi, dimana persoalan-persoalan itu tidak pernah terjadi pada masa sebelumnya atau tidak pernah diterangkan hukumnya oleh ulama-ulama terdahulu. Bahkan menurut Ibn Nujaym,²¹ kaidah-kaidah fiqh akan mengantarkan seorang *faqih* (ahli fiqh) untuk mencapai derajat *ijtihad*, walaupun hanya derajat *fatwa*.²² Tapi dengan satu syarat, kaidah-kaidah itu harus benar-benar dikuasai secara mendalam dan paripurna, yakni dengan mengetahui dalil-dalil asalnya, *furu'-furu'* yang dicakupnya, serta pengecualian-pengecualiannya.
4. Menguasai kaidah-kaidah fiqh, khususnya kaidah-kaidah *kubra*, akan membantu para pelajar untuk mengetahui tujuan-tujuan fundamental dari syariat Islam, dimana hal itu sulit dicapai bila kita hanya mempelajari satu persatu hukum

²⁰ Dikutip Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'lani dari *al-Mantsûr li al-Zarkasyi*, I/65, *Ibid.* I/37.

²¹ *Ibid*, dinukil dari *al-Asybah wa al-Nazhâir li Ibn Nujaym*, h. 15.

²² Derajat *Fatwa* adalah kemampuan seorang mujtahid untuk menelorkan hukum-hukum baru yang belum pernah dijelaskan oleh imam madzhab maupun oleh *ashhabnya*. Namun dalam segi metodologi *istinbath*, ia tetap bersandar pada kaidah-kaidah maupun metode *ushul* mereka (imam/*ashabnya*). Lihat, *Hasyiah al-Husayni 'ala al-Asybah wa al-Nazhâir li Ibn Nujaym*, I/8, huruf "Ba".

juz'iyah. Buktinya, bila kita hanya mempelajari semua kitab fiqh, maka yang akan kita hafal hanyalah hukum-hukum yang kebetulan mudah diingat. Sementara nilai-nilai substansial atau esensi yang terkandung didalamnya tidak kita ketahui. Berbeda bila kita menelaah kaidah "*al-masyaqqah tajlib al-taysir*" (kesulitan akan memberi kemudahan hukum), misalnya, maka kita akan dengan mudah memahami bahwa ternyata tujuan dari syariat Islam adalah untuk memberi kemudahan kepada umatnya, bukan menimpakan kesulitan-kesulitan yang membebani mereka.

5. Ilmu kaidah fiqh²³ adalah sebuah studi keilmuan yang bersifat terbuka dan tidak eksklusif, sehingga siapapun bisa dengan mudah mempelajari dan mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Berbeda dengan ilmu-ilmu keislaman lainnya, yang -walaupun- mudah dipelajari tapi sulit 'dibidangi' kecuali oleh golongan tertentu. Contohnya seperti ilmu Ushul Fiqh yang hanya dapat 'dipakai' oleh para mujtahid, atau ilmu Tafsir yang hanya bisa dibidangi oleh orang-orang yang telah mencapai kapasitas keilmuan *mufasssir* (ahli tafsir). Sementara kaidah fiqh bisa dipelajari, dikaji, dan diterapkan oleh siapapun yang ingin mengetahui dan memahami prinsip dasar syariat Islam.
6. Mempelajari kaidah fiqh sama saja dengan mempelajari bangunan-bangunan terbentuknya hukum fiqh. Hanya saja langkah yang ditempuh berbeda, yakni bahwa ilmu kaidah fiqh menggiring persoalan-persoalan *juz'iyah* (parsial-partikular) ke dalam bentuk *kulliyah* (universal-fundamental). Sementara ilmu-ilmu keislaman yang lain, umumnya menggiring setiap persoalan dari sisi *kulliyah* menuju telaah secara *juz'iyah*.

Sebenarnya masih banyak lagi keutamaan-keutamaan lain dari kaidah fiqh. Namun dari sedikit kutipan di atas kiranya sudah memberi gambaran kepada kita, bahwa kaidah-kaidah hasil kreasi para *salaf al-shalih* itu sangat besar manfaatnya. Tidak rugi lah bagi kita mempelajarinya secara lebih serius dan mendalam lagi.

²³ Dua bagian terakhir ini (nomor 5 dan 6) dikutip oleh Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'liani dari Syaikh Ali al-Shabuni dalam kitabnya; "*al-Madkhal li Dirāsah al-Tasyri' al-Islami*, h. 296. ~~Buka kembali~~ dalam *Dirāsah wa Tahqiq Kitab al-Qawā'id*, *Op. cit*, I/38.

Catatan Penting

Jika dibaca sekilas, sub di muka agaknya memberi peluang cukup besar bagi kita untuk mengeksplorasi kaidah-kaidah fiqh secara bebas tanpa batas. Kita seakan-akan diberi kewenangan untuk mencetuskan hukum-hukum baru dengan memakai kaidah-kaidah fiqh sebagai landasan metodologis dan epistemologisnya. Padahal tidak demikian. Ada batasan-batasan tertentu yang harus kita penuhi untuk bisa memakai kaidah sebagai media untuk menggali persoalan-persoalan hukum baru; *pertama*, kita harus mengetahui (bukan hafal) semua *furû'* yang dikandung sebuah kaidah secara paripurna; *kedua*, kita harus tahu pengecualian-pengecualiannya (*mustatsnayât*) secara utuh; *ketiga*, kita mampu menemukan *'illat*, persamaan, sekaligus perbedaan antara satu *furû'* dengan *furû'* lainnya tanpa terkecuali. Nah, bisakah semua itu dicapai? Hal ini tentu kembali pada kesungguhan kita dalam belajar. *WalLahu A'lam.* []

BERAWAL DARI KETIDAKSENGAJAAN

Perkembangan Kaidah Fiqh dari Masa ke Masa

Ketika Rasulullah saw. masih hidup, segala persoalan yang dialami umat Islam bisa langsung ditanyakan kepada beliau, dan sebagai *mubayyin* atau pemberi kejelasan, Rasulullah saw. memang selalu bersikap kooperatif dan terbuka menerima beragam persoalan yang diajukan umatnya. Setiap pertanyaan dijawab secara tegas dan memuaskan, walaupun ada sebagian jawaban yang masih bersifat umum. Para sahabat pun bersikap taat, mengikuti, serta melaksanakan apa yang disampaikan Rasulullah saw.

Di kala Rasulullah saw. telah wafat, para sahabat mau tidak mau harus berijtihad untuk memecahkan beragam persoalan yang mereka hadapi. Semakin kompleksnya permasalahan yang dihadapi dan tidak pernah ada pada masa sebelumnya mengharuskan mereka berijtihad agar diketahui hukumnya, sebab Rasulullah saw. sebagai rujukan hukum sudah tidak ada lagi. Metode yang ditempuh sahabat setiap kali menghadapi persoalan baru adalah, pertama-tama, berusaha mencari jawabannya dalam al-Quran. Jika dalam al-Quran tidak ditemukan, maka langkah kedua adalah berupaya meneliti hadits-hadits Nabi saw. Namun jika dalam hadits pun tidak ditemukan, maka mereka pun berupaya melakukan ijtihad sendiri dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip pokok yang dicontohkan Rasulullah saw.

FIQH DI MASA SAHABAT

Sejak masa pemerintahan Abu Bakar, Umar, Utsman, hingga Ali bin Abi Thalib (*Khulafâ' al-Rasyidîn*), para sahabat Nabi saw. banyak yang berpindah ke pelbagai kawasan yang tentu saja mempunyai sistem sosial dan corak budaya yang berbeda-beda. Kepindahan mereka umumnya dimotivasi oleh tujuan untuk mengembangkan ajaran Islam di kawasan masing-masing. Di Kufah terdapat sahabat seperti Alqamah bin Qays (w. 62 H.) dan Masruq bin Ajda' (w. 63 H.), dan di Bashrah

ada sahabat Anas bin Malik al-Anshari (w. 93 H.) dan Abu al-Aliyah Rafi' bin Mahran (w. 90 H.). Begitu juga di Mesir; banyak sahabat-sahabat Nabi yang tinggal di sana dan mengajarkan ilmu agama kepada penduduk setempat, seperti Abdurrahman bin Ghunmin (w. 78 H.), dan Abu Idris al-Khulani (w. 80 H.), serta di Syam (Suriah) terdapat nama Abdullah bin Amr bin Ash (w. 90 H.), Abdul Khair Martsad (w. 90 H.), dan Yazid bin Abu Habib. Di daerah-daerah itulah mereka menyebarkan hukum fiqh kepada masyarakat luas.¹

Sebagaimana telah dijelaskan di muka, bila para sahabat tidak menemukan jawaban atas suatu persoalan baik dalam al-Quran maupun hadits (nash), maka mereka berupaya melakukan ijtihad sendiri. Ijtihad pada masa ini oleh sahabat dilancarkan pada persoalan-persoalan yang tidak dijelaskan secara langsung oleh nash, dan digali dari ranah substansialnya. Mereka berupaya meneliti 'illat-'illat hukum yang dikandung nash dan mengomparasikannya dengan persoalan baru yang mereka hadapi. 'Illat yang dikandung nash itu kemudian disematkan kepada persoalan yang belum memiliki kepastian hukum tersebut. Inilah cikal-bakal penggunaan *qiyâs* (analogi) sebagai salah satu metode penggalian hukum (*istinbâth al-ahkâm*), terutama pada persoalan-persoalan yang belum diketahui hukumnya karena belum dijelaskan secara tegas oleh nash.²

Penggunaan *qiyâs* jelas membutuhkan penalaran rasio dan kesungguhan berusaha (ijtihad) dalam menggali 'illat-'illat hukum dalam nash, sehingga dimulailah penggunaan *ra'yu* (akal) dalam proses ijtihad mereka. Umar bin Khattab dan Abdullah bin Mas'ud dikenal sebagai dua orang sahabat yang paling banyak menelorkan produk-produk hukum berdasarkan analisa rasional (*ra'yu*) yang tetap berlandaskan dalil al-Quran dan hadits yang bersifat *ijmâl* (tidak tertentu pada satu objek) disertai prinsip-prinsip pokok yang diajarkan Rasulullah saw.³ Penggunaan metode analogi hukum (*qiyâs*) pada nash-nash yang masih bersifat *ijmâl* inilah yang pada akhirnya menjadi embrio lahirnya hukum-hukum fiqh. Namun

¹ Lihat antara lain dalam *Ensiklopedi Islam*, Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT), Ichtiar Baru van Hoeve, Jakarta, vol. kelima, 1999, huruf "H" h. 12, dan Muhammad al-Hudlari, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, al-Haramayn, Sankapura, Jeddah, tt, h. 136-168.

² Muhammad al-Hudlari, *ibid.*, h. 114.

³ Lihat dalam *ibid.*, h. 126, atau *Ensiklopedi Islam*, h. 11.

istilah fiqh sendiri belum dikenal pada masa ini. Sejak masa Nabi saw. hingga masa sahabat, fiqh dimaknai sebagai segala persoalan atau keputusan hukum yang termaktub dalam al-Quran dan hadits. Tak heran bila para sahabat hanya membatasi objek ijtihad mereka pada persoalan-persoalan yang memang sudah terjadi (*waqi'iyah*) dan tidak bersedia mengembangkannya pada hal-hal yang lebih mendalam, semisal berandai-andai mengkaji persoalan yang belum pernah terjadi. Para sahabat baru mau berijtihad bila sudah ada peristiwa yang membutuhkan jawaban segera.⁴

PERIODE TÂBI'ÎN DAN LAHIRNYA MADZHAB FIQH

Di masa tâbi'în, murid-murid para sahabat yang telah disebutkan di muka kemudian meneruskan penyebaran ilmu fiqh di kawasan masing-masing. Di Madinah ada Sa'id bin Musayyab (w. 98 H.), 'Urwah bin Zubair (w. 94 H.), dan Ibnu Syihab (124), sedangkan di Mekah ada 'Atha' bin Rabah, Mujahid bin Jabr (w. 103 H.), dan Ikrimah (w. 107 H.). Lalu di Kufah ada Ibrahim bin Yazid al-Nakha'i (w. 95 H.), Sa'id bin Jubair (w. 95 H.), Ubaidillah bin Amr (w. 92 H.), dan al-Aswad bin Yazid (w. 95 H.). Sementara di Bashrah terdapat nama Hasan al-Bashri, Muhammad bin Sirin (w. 110 H.), dan Qatadah bin Di'amah (w. 118 H.). Lalu di Mesir ada Yazid bin Abi Habib (w. 128 H.), sementara di Yaman ada Thawus bin Kaisan (w. 107 H.) dan Wahhab bin Munabbih al-Shan'ani (w. 114 H.). Sementara Mak-hul bin Abi Muslim (w. 113 H.) dan khalifah ke-6 Bani Umayyah, Umar bin Abdul Aziz (w. 101 H.) dikenal sebagai dua orang mujtahid di kawasan Suriah.⁵ Melalui mereka inilah kesinambungan penyebaran fiqh diteruskan dari generasi sebelum mereka, yakni generasi sahabat, kepada generasi-generasi berikutnya.

Kajian hukum fiqh semakin berkembang beberapa tahun berikutnya seiring munculnya madzhab-madzhab fiqh, seperti madzhab Ja'fari⁶ dan Hanafi⁷ di Kufah, Maliki⁸ di Madinah, Syafi'i⁹ di

⁴ Muhammad al-Hudlari, *Op. cit.*, h. 114.

⁵ Al-Hudlari, *ibid.*, h. 105-160, dan *Ensiklopedi Islam*, *Op. cit.*, h. 12

⁶ Didirikan oleh **Imam Ja'far al-Shadiq**. Beliau lahir pada 80 H. (699 M.) dengan nama lengkap Ja'far bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Husein bin Ali bin Abi Thalib. Ibunya bernama Ummu Arwah binti al-Qasim bin Muhammad bin Abi Bakar al-Shiddiq. Pada diri Imam Ja'far inilah terdapat perpaduan darah Nabi saw. dan Abu Bakar al-Shiddiq ra. Sejak kecil, Ja'far al-Shadiq dididik oleh ayahnya –

Muhammad al-Baqir- di sekolah ayahnya yang banyak melahikan ulama-ulama besar. Selain ilmu fiqh, banyak ilmu-ilmu lain yang dikuasai Imam Ja'far, diantaranya filsafat, fiqh, kimia, tashawuf, dan ilmu kedokteran. Di kalangan kaum sufi, Imam Ja'far dinilai sebagai seorang guru besar, dan di kalangan kimiawan dianggap sebagai pelopor ilmu kimia (salah satu murid ilmu kimianya adalah Bapak Kimia Islam, Jabir bin Hayyan). Golongan Syiah menganggap fiqh *Ja'fariyah* sebagai madzhab mereka, sedang di kalangan ahli sunnah Imam Ja'far dikenal sebagai salah satu mujtahid yang sudah mencapai kapasitas tertinggi (*mujtahid mutlaq*). Di Kufah, kurang lebih terdapat 900 Syaikh belajar kepada Imam Ja'far, bahkan nama-nama seperti Abu Hanifah bin Nu'man, Malik bin Anas, Washil bin Atha', al-Hajjaj (perawi handal), adalah murid-murid dari Imam Ja'far.

⁷ **Imam Abu Hanifah**, atau Abu Hanifah al-Nu'man bin Tsabit bin Zufi al-Tamimi, lahir di Kufah pada 80 H./699 M. dari keluarga pedagang. Pada masa kecilnya, Imam Hanafi belajar al-Quran kepada Imam Asin, dan sudah mampu menghafalnya sejak kecil. Beliau pernah tinggal selama beberapa tahun di Mekah dan Madinah untuk menuntut ilmu, dan berusaha memahami persoalan-persoalan hukum yang bersumber dari Umar bin Khatthab dan Ali bin Abi Thalib melalui sahabat-sahabatnya, diantaranya ialah Hammad bin Abi Sulaiman, Ibrahim Al-Nakha'i, Abdulah bin Mas'ud, dan Abdulah bin Abbas. Beliau pernah bertemu dengan beberapa sahabat Rasulullah seperti Anas bin Malik, Abdullah bin Aufa' di Kufah, Sahal bin Sa'ad di Madinah dan Abu Thufail Ibnu Wailah di Mekah. Karya karya Abu Hanifah antara lain adalah kitab *Al-Musu'an*, *Al-Fiqh al-Akbar*, *Al-Risalah*, *Al-'Alim wa Al-Mutallim*, dan *Al-Washbiyah*. Murid-murid Imam Hanafi antara lain Abu Yusuf bin Ibrahim Al-Auza'i, Zafr bin Al-Ajil bin Qais, Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani, dan al-Hasan bin Ziyad al-Lu'lu'i. Mereka inilah yang merekam dan menulis pemikiran Abu Hanifah, baik bidang akidah maupun hukum. Murid-murid di bidang tasawuf antara lain Ibrahim bin Adham, Fudhail bin 'lyad, Dawud al-Tha'i, dan Bisyt al-Hafi. Beliau pada 150 H. (767 M.) tepat di usia 70 tahun dan dikebumikan di pemakaman Khizra. Menurut catatan terakhir, umat Islam penganut madzhab Hanafi tersebar di 13 negara, yaitu Mesir, Suriah, Libanon, Turki, Tunisia, Turkestan, India, Pakistan, Afghanistan, Balkan, China, Rusia, dan Irak.

⁸ **Imam Malik bin Anas**, lahir di Madinah pada 93 H. dengan nama lengkap Malik bin Anas bin Malik bin Amir al-Ashbihani. Masa belajarnya dimulai dengan mempelajari al-Quran, dan sejak kecil sudah mampu menghafalnya. Di bidang ilmu fiqh dan hadits, Imam Malik belajar kepada banyak sahabat Nabi, diantaranya Ibn Syihab. Setelah mencapai kapasitas keilmuan tinggi, Imam Malik kemudian mencurahkan semua waktunya untuk mengajar, dan tetap memilih kota kelahirannya, Madinah, sebagai tempat berdomsili. Banyak murid-murid beliau yang di kemudian hari menjadi ulama-ulama besar seperti Ibn al-Wahhab dan al-Syafi'i. Imam Malik dikenal luas sebagai orang yang paling ahli dibidang hadits di Madinah, dan paling paham dengan keputusan-keputusan hukum para sahabat. Kitab al-Muwatha' yang ditulisnya, merupakan salah satu kitab rujukan paling monumental di bidang hadits dan fiqh. Imam Malik sangat berhati-hati dalam mencetuskan satu produk hukum (fatwa). Beliau selalu meneliti hadits-hadits Nabi dan bermusyawarah dengan sahabat-sahabatnya sebelum mencetuskan satu fatwa. Beliau meninggal pada 179 H. (795 M.) tepat di usia ke-86 tahun. Selain di Hijaz, penganut madzhab Maliki saat ini juga tersebar di kawasan Afrika

Baghdad-Mesir, serta Dawud al-Zhahiri¹⁰ dan Hanbali¹¹ di Baghdad. Kemunculan madzhab-madzhab tersebut semakin menggairahkan

Utara seperti Mesir, Tunisia, Aljazair, Maroko, dan sebagian kawasan Eropa seperti Spanyol.

⁹ **Imam Al-Syafi'i**, bernama lengkap Abu Abdillah Muhammad bin Idris al-Abbas al-Syafi'i. Lahir dalam keadaan yatim di Ghazzah tahun 150 H., bertepatan dengan tahun meninggalnya Imam Abu Hanifah. Pertama kali mengais ilmu dibawah bimbingan Muslim bin Khalid dan telah hafal al-Qu'an sejak usia 9 tahun. Al-Syafi'i sangat giat mempelajari hadits-hadits Nabi dari para ulama hadits di Makah. Pada usia ke-20 pindah ke Madinah dan berguru kepada Imam Malik bin Anas dan menjadi orang pertama yang berhasil menghafal Kitab al-Muwatha'. Setelah Imam Malik meninggal pada 179 H., al-Syafi'i meninggalkan Madinah dan berkelana ke beberapa tempat, diantaranya ke Irak, Yaman, dan Persia. Ketika menetap di Yaman, al-Syafi'i pertama kali memperkenalkan konsep penelusuran ilmu hadits yang di kemudian hari menjadi embrio lahirnya ilmu Ushul Fiqh dalam kitabnya, "*al-Risalah*". Mendengar kealiman al-Syafi'i, khalifah Harun al-Rasyid mengundangnya untuk menebar ilmu di Baghdad. Setelah dari Baghdad, al-Syafi'i kembali ke Makkah dan mengajar para jamaah haji, sehingga madzhab beliau tersebar hampir ke seluruh penjuru dunia. Pada tahun 198 H. al-Syafi'i pergi ke Mesir dan mengajar di masjid Amr bin Ash r.a. Di sanalah al-Syafi'i memperkenalkan *Qaul Jadid*-nya, baik secara lisan maupun tulisan, disamping menulis banyak kitab seperti *al-Um* dan *Amali Kubra*. Murid-murid al-Syafi'i antara lain Muhammad bin Abdullah bin al-Hakam, Abu Ibrahim bin Ismail al-Muzani, dan Abu Ya'qub al-Buwaithi. Al-Syafi'i meninggal di Mesir pada akhir bulan Rajab, 204 H./820 M. Pengikut madzhab Syafi'i tersebar antara lain di Mesir, Palestina, Suriah, Libanon, Bahrain, Irak, Hijaz, Persia (Iran), Yaman, sebagian Afrika Timur, sebagian Asia Tengah, India, Malaysia, Brunai, dan Indonesia.

¹⁰ Madzhab **Dawud al-Zhahiri** didirikan oleh Abu Bakar Muhammad bin Dawud bin Ali bin Khalaf al-Ashbihani, dan biasa dipanggil **al-Zhahiri**. Sejak masa kecilnya, Dawud al-Zhahiri sudah menunjukkan keistimewaan di bidang ilmu pengetahuan, dan ini terus bertahan hingga ia menginjak usia dewasa. Pada mulanya, Dawud adalah penganut madzhab Syafi'i yang kemudian mendirikan madzhab sendiri di Baghdad. Dawud al-Zhahiri dikenal sebagai penulis handal terutama di bidang fiqh, ushul, sastra, dan tasawuf. Diantara karyanya adalah *al-Wushûl ilâ Ma'rifat al-Ushûl, al-Indzâr, al-I'dzâr, dan al-Intishâr*. Dawud al-Zhahiri meninggal dunia pada bulan Ramadhan 279 H. di usia yang masih sangat muda, 42 tahun. (Lihat antara lain dalam Abu al-Abbas Syamsuddin Ahmad bin Muhammad bin Abu Bakar, *Wafiyat al-A'yân wa Anbâ' al-Zaman*, Dar al-Tsaqafah, Beirut, 1968 M. jilid 4 h. 259-261.)

¹¹ **Ahmad bin Hanbal**, nama lengkapnya Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal al-Syaibani. Lahir di Baghdad pada bulan Rabiul Awal tahun 164 H. (780 M.) dalam keadaan yatim. Sejak kecil beliau sudah menunjukkan sifat-sifat yang mulia dan menaruh minat yang besar pada ilmu pengetahuan. Kebetulan pada saat itu Baghdad merupakan pusat ilmu pengetahuan. Selain di Baghdad, Ahmad bin Hanbal juga pergi ke Bahrah, Yaman, dan Mesir untuk memperdalam ilmunya. Diantara gurugurunya adalah Imam al-Syafi'i, Yusuf al-Hasan, Husyaim, Umair, Ibn Humam, dan Ibn

khazanah kajian hukum yang pada periode sebelumnya cuma berbentuk fatwa-fatwa hukum atau pengajaran secara dialogis, kini telah berkembang menjadi studi keilmuan yang memiliki landasan metodologi dan epistemologi tersendiri. Ilmu fiqh yang sejak masa Nabi saw. hingga permulaan masa *tâbi'in* hanya bersifat pengetahuan praktis-empiris (*amaliyah*), ketika memasuki periode akhir *tâbi'in* ini telah berkembang menjadi disiplin ilmu khusus dengan objek kajian yang khusus pula.

Beragam metodologi penggalian hukum (*istinbâth al-ahkâm*) diperkenalkan oleh para imam madzhab kepada murid-muridnya. Sebagai contoh, Imam Malik merumuskan konsep *istishlâh* (*maslahah mursalah*) kepada murid-muridnya. *Istishlâh* adalah sebuah metode penggalian hukum melalui upaya menggali potensi kemaslahatan yang tidak dijelaskan secara langsung oleh nash; apakah diperhitungkan atau didisfungsikan (*ihmâl*), tapi sebenarnya menjadi substansi dari syariat itu sendiri.¹² Lalu Imam Syafi'i menggunakan metodologi *qiyâs* (analogi) guna menggali kepastian hukum yang tidak dijelaskan secara langsung oleh nash, dengan berupaya menemukan titik temu (*al-'illat al-jâmi'ah*) antara persoalan yang tidak dijelaskan hukumnya, dengan persoalan lain yang telah mempunyai kepastian hukum dari nash.¹³ Sementara Imam Hanafi melalui murid-muridnya memperkenalkan konsep *istihisân*, yakni sebuah prinsip penggalian hukum

Abbas. Dari guru-gurunya itulah Imam Ahmad banyak meriwayatkan hadits, dan beliau tidak meriwayatkan sebuah hadits kecuali telah diketahui keshahihannya. Dari situlah Imam Ahmad bin Hanbal mengarang kitab hadits yang diberi nama *Musnad Ahmad Hanbali*. Beliau mulai mengajar ketika berusia empat puluh tahun, yang pada akhirnya melahirkan ulama-ulama handal di kemudian hari. Pendiri madzhab Hanbali ini dipanggil oleh Yang Maha Kuasa pada tahun 241 H. (855 M.) tepat di usia ke 77 tahun. Penganut madzhab Hanbali umumnya tersebar di Irak, Mesir, Suriah, Palestina, dan Arab Saudi (mayoritas).

¹² Dr. Abdul Karim Zaydan, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut, vol. ke-9 tahun 1422 H/2001 M., h. 237.

¹³ *Ibid.*, h. 230. Metodologi *qiyâs* sebenarnya bukan hanya diakui oleh madzhab Syafi'i, melainkan oleh hampir semua madzhab (*al-Jumhur*). Namun karena al-Syafi'i sangat getol memperjuangkannya dan mengkritik keras metodologi lain seperti *maslahah mursalah*, maka metode *qiyâs* selalu dikait-kaitkan dengan nama al-Syafi'i. Periksa selengkapnya dalam Muhammad al-Hudlari, *Tarikh al-Tasym' al-Islami*, Op. cit., h. 202-206.

yang mengabaikan peran *qiyâs jaliy* dan beralih pada *qiyâs khafiy*, karena ada landasan dalil syar'i yang lebih kuat.¹⁴

Pada masa ini pula bermunculan kitab-kitab fiqh periode pertama yang ditulis oleh imam-imam madzhab atau murid-murid mereka, seperti *al-Muwaththa'* karya Imam Malik bin Anas, *al-Umm* karya Muhammad bin Idris al-Syafi'i, atau *al-Kharrâj* (pajak tanah ?) karya Abu Yusuf Ya'qub bin Ibrahim al-Anshari al-Hanafi (113-182 H./731-798 M).

LAHIRNYA KAIDAH PERTAMA

Dua kitab yang disebutkan terakhir (*al-Umm* dan *al-Kharrâj*) disamping membicarakan beragam persoalan fiqh, di dalamnya juga dibahas beberapa prinsip dasar bangunan hukum syariat yang digali dari beragam dalil yang menjadi landasan beberapa persoalan hukum fiqh. Prinsip-prinsip pokok itu umumnya hanya sekedar sisipan dari kedua penulis (al-Syafi'i dan Abu Yusuf) dan tidak secara tersurat dinamakan sebagai kaidah fiqh.

Dalam *al-Umm*, misalnya, tatkala membahas masalah keringanan hukum (*rukhsah*), Imam Syafi'i membuat premis yang berbunyi: "Keringanan hukum hanya berlaku sesuai petunjuk dari Allah dan Rasul-Nya," kemudian dilanjutkan dengan satu kaidah: "Diperbolehkan dalam kondisi darurat sesuatu yang tidak diperbolehkan dalam kondisi normal."¹⁵ Misalnya dalam kondisi darurat seseorang diperbolehkan memakan bangkai binatang jika itu merupakan satu-satunya cara untuk mempertahankan hidup. Pencantuman prinsip pokok ini oleh al-Syafi'i hanya dijadikan sebagai sisipan di antara kandungan kitab *al-Umm* lainnya.

Sedangkan dalam *al-Kharrâj*, Abu Yusuf menulis beberapa kaidah fiqh, terutama kaidah-kaidah yang berkaitan dengan masalah *siyâsah* atau politik-pemerintahan. Contohnya, Abu Yusuf menulis kaidah tentang prinsip dasar kepemimpinan yang berbunyi:

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

"Kebijakan seorang pemimpin menyangkut kepentingan rakyat harus berdasar kemaslahatan"

¹⁴ Dr. Abdul Karim Zaydan, *Op. cit.*, h. 194 dan 230. Pemetaan tiga metodologi ini bisa Anda periksa dalam Muhammad al-Hudlari, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, *Op. cit.*, h. 200-201, dan pembelaan atas *qiyâs* oleh al-Syafi'i pada *ibid.*, h. 202-206.

¹⁵ *Ensiklopedi Islam*, *Op. cit.*, huruf "K", h. 306.

dan kaidah yang -saat itu- direkomendasikan kepada Khalifah Harun al-Rasyid yang berbunyi:

ليس للامام أن يخرج شيئاً من يد أحد الا بحق ثابت معروف

"Seorang pemimpin tidak diperkenankan mengeluarkan [mengambil] sesuatu-pun dari tangan orang lain, kecuali atas pertimbangan yang benar dan baik".¹⁶

Baik kitab *al-Umm* maupun *al-Kharrâj* tercatat dalam sejarah sebagai dua kitab tertua yang telah menyinggung kaidah-kaidah fiqh pada beberapa bagiannya. Penyisipan kaidah-kaidah fiqh dalam kedua kitab ini pada akhirnya menjadi embrio lahirnya kaidah-kaidah fiqh yang kemudian dikembangkan oleh murid-murid imam madzhab, lalu dilanjutkan oleh generasi-generasi berikutnya.

Perlu dicatat, aktivitas ijtihad pada masa ini berlangsung sangat semarak dan konstruktif. Para mujtahid masa ini melakukan perdebatan dan interaksi dengan madzhab-madzhab lainnya, seperti yang dilakukan oleh Muhammad bin al-Hasan al-Syaybani (murid Imam Hanafi) yang sengaja mendatangi Madinah untuk mempelajari kitab *al-Muwaththa'* karya Imam Malik dan bertukar pikiran dengan murid-murid beliau; lalu Imam Syafi'i yang sering melakukan dialog dengan Muhammad bin al-Hasan, salah seorang murid Imam Hanafi, guna bersama-sama memecahkan beragam problematika yang dihadapi umat; dan Imam Ibn Hanbal yang secara sengaja mengutus murid-muridnya untuk mempelajari fiqh madzhab Maliki.

DARI PENYISIPAN KE PENGUMPULAN

Penyisipan kaidah fiqh dalam kitab-kitab imam madzhab pada periode sebelumnya, oleh generasi berikutnya dijadikan sebagai prinsip penggalan hukum. Dalam setiap aktivitas ijtihad, mereka berupaya menggali prinsip-prinsip dasar yang digunakan oleh pendahulu mereka melalui kitab-kitab induk masing-masing madzhab, seperti *al-Fiqh al-Akbar* karya Abu Hanifah, *al-Muwattha'* milik Imam Malik, *al-Umm* dan *al-Risâlah* karya al-Syafi'i, atau *Musnad Ahmad bin Hanbal* milik Imam Hanbali. Dari sinilah generasi fuqaha dalam setiap madzhab mulai mengembangkan ilmu kaidah fiqh.

Selain upaya penggalan seperti tersebut di atas, bibit-bibit kaidah juga dirumuskan oleh para ulama madzhab dari beragam

¹⁶ *Ibid.*

persolan *juz'iyah* (partikular) dan kemudian dipadukan dengan dalil-dalil *syar'i*-nya. Para fuqaha umumnya berusaha mencari korelasi atau titik temu antara satu persoalan dengan persoalan lain, disamping ingin mengetahui titik perbedaannya. Pelbagai permasalahan yang memiliki kemiripan *'illat* dan karakter hukum kemudian dikemas dalam satu ungkapan, dimana hasilnya bisa berbentuk *'illat*, *dlâbith*, kaidah, atau ketentuan-ketentuan hukum lainnya. Hasil dari upaya itu kemudian dikumpulkan, dihafalkan, diajarkan, bahkan difatwakan kepada masyarakat. Jika mereka punya kemampuan tulis-menulis, maka mereka menuliskannya dalam kitab-kitab mereka.

Usaha mengumpulkan dan menghafalkan kaidah-kaidah fiqh sudah mulai dilakukan sejak tahun 300-an Hijriyah. Salah seorang fuqaha madzhab Hanafi bernama Abu Thahir al-Dabbas¹⁷ berupaya merangkum beragam persoalan fiqh madzhab Hanafi kedalam 17 (tujuh belas) macam kaidah. Ke 17 kaidah tersebut oleh Abu Thahir dihafalkan hampir setiap malam di dalam sebuah masjid yang telah sepi dari pengunjung.

Menurut al-Harawi,¹⁸ salah seorang fuqaha madzhab Syafi'i, kebiasaan Abu Thahir ini kemudian didengar oleh beberapa ulama Hanafiyah di kota Harrah, salah satu kota terbesar di Khurasan (sekarang Afganistan). Mereka kemudian mengutus seorang diantara mereka untuk membuktikan kebenaran berita tersebut sekaligus mempelajari koleksi kaidah yang dimiliki Abu Thahir. Suatu malam,

¹⁷ Nama lengkapnya adalah Mumhammad bin Muhammad bin Sufyan, tapi lebih akrab dipanggil Abu Thahir al-Dabbas. Dimasa mudanya, Abu Thahir merupakan salah seorang pemuka ulama madzhab Hanafi di Irak yang kemudian pindah ke Syam (Syiria) dan menjadi *qâdli* disana. Setelah itu beliau pindah ke Makkah hingga meninggal di kota suci itu. Tidak diketahui secara pasti kapan beliau wafat, tapi yang jelas beliau hidup satu masa dengan al-Karakhi yang wafat tahun 340 H. Lihat catatan kaki Muhammad al-Mu'tashim Billah dalam pembukaan *al-Ashbâh wa al-Nazhâ'ir li al-Suyuthi*, *Op. cit.*, h. 35.

¹⁸ Abu Sa'd Muhammad bin Ahmad bin Abi Yusuf al-Harawi. Tidak jelas kapan tahun kelahirannya. Yang pasti, beliau dilahirkan di kota Harrah, Afganistan, sehingga nama belakangnya (Harawi) dinisbatkan pada nama kota ini. al-Harawi mulai mempelajari fiqh dibawah bimbingan Ali bin al-Ashim al-Ubbadi. Katika memasuki usia dewasa, al-Harawi diangkat sebagai *qâdli* (hakim) di Masjid Jami' Hadznan pada tahun 488 H. Salah satu karyanya adalah *Matan Adâb al-Qadla* yang membahas seputar permasalahan *qadlâyât* (hukum-hukum pidana), dimana kitab itu kemudian di-*nyarah*-i sendiri oleh al-Harawi beberapa tahun berikutnya. Al-Harawi meninggal secara syahid di Masjid Jami' Hadzan sekitar tahun 500-an H. Lihat catatan kaki Muhammad al-Mu'tashim Billah, *ibid.*

berangkatlah orang itu seorang diri. Ketika tiba di masjid, ia langsung masuk dan mengikuti kegiatan ritual di sana. Setelah para jamaah satu-persatu meninggalkan masjid hingga suasana menjadi sepi, orang itu tetap tidak bergeming dari tempatnya. Bahkan secara diam-diam dia duduk di pinggir tikar yang biasa diduduki oleh Abu Thahir. Keberadaan orang itu tidak diketahui oleh Abu Thahir karena beliau memang tidak dapat melihat (buta).

Seperti biasa, ketika telah menyelesaikan dzikirnya, Abu Thahir kemudian mengunci pintu dan mulai menghafalkan kaidah-kaidahnya. Abu Thahir tidak menyadari bahwa di sampingnya ada orang lain yang sedang menguping. Sementara sang penguping mendengarkan dengan seksama dan berusaha menghafal setiap kaidah yang keluar dari bibir Abu Thahir. Sayangnya, saat Abu Thahir sampai pada hafalan yang ke tujuh, tenggorokan si penguping dihinggapi rasa gatal luar biasa sehingga keluarlah suara batuk dari mulutnya.

Karena mendengar suara batuk, seketika Abu Thahir menghentikan hafalannya dan secara reflek langsung memukul sang 'penyusup'. Tidak hanya itu, Abu Thahir juga mengusirnya, bahkan pada malam-malam berikutnya Abu Thahir tidak pernah lagi melakukan aktivitas hafalan seperti sedia kala. Tapi bagi si penyusup, ketujuh kaidah itu sudah cukup untuk dijadikan "oleh-oleh" bagi sahabat-sahabatnya yang memang ingin mengetahui kaidah apa saja yang dimiliki Abu Thahir.¹⁹ Koleksi kaidah milik Abu Thahir itu pada akhirnya dibukukan oleh salah seorang sahabat karibnya, Abu al-Hasan al-Karakhi (w. 340 H.).

Sementara di kalangan madzhab Syafi'i, nama Qâdli Husayn (w. 462 H.)²⁰ tercatat sebagai orang pertama yang merumuskan

¹⁹ Kisah Abu Thahir ini sudah sangat masyhur di kalangan ulama, khususnya yang membidangi kaidah fiqh, sehingga cerita 'unik' ini tertera hampir pada semua kitab-kitab kaidah fiqh. Silahkan buka antara lain, *Asybâh wa al-Nazhâ'ir li al-Suyuthi*, *Op. cit.*, h. 35-36; *Asybâh wa al-Nazhâ'ir li Ibn Nujaim*, h. 15-16; *al-Jawâbir al-Madhiyah*, juz II, h. 116; Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyah*, *Op. cit.*, I/70-71; dan Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'lani dalam *Dirâsah wa Tahqiq Kitâb al-Qawâ'id*, *Op. cit.*, jilid I, h. 41-42.

²⁰ Abu Ali bin Muhammad bin Ahmad al-Marwarudzi, yang lebih akrab dipanggil Qâdli Husain. Ulama Syafi'iyah terpopuler dizamannya bersama Imam Qaffal al-Maruzi, dan telah menelorkan banyak karya-karya monumental seperti *al-Ta'liq al-Kabir*, *al-Fatâwi*, dan *Asrâr al-Fiqh*. Diantara murid-murid Qâdli Husain yang terkenal adalah Imam Haramain, al-Mutawalli, dan al-Baghawi. Qâdli Husain meninggal tahun

persoalan-persoalan hukum madzhab Syafi'i ke dalam 4 (empat) macam kaidah. Upaya Qâdli Husayn itu dimotivasi oleh berita bahwa di dalam madzhab Hanafi sudah ada upaya perumusan prinsip-prinsip dasar madzhab Hanafi melalui kodifikasi kaidah-kaidah fiqhnya. Empat kaidah Qâdli Husayn itu adalah:

1. كل أصل تمهد وتقرر في الشريعة لا يزال عنها إلا ييقن (Setiap pokok persoalan yang telah mempunyai kepastian hukum dalam syariat, tidak dapat dihilangkan kecuali dengan keyakinan). Kaidah ini sekarang telah dimodifikasi menjadi: *الْيَقِينُ لَا يَزَالُ بِالشَّكِّ*;
2. إن المشقة تجلب التيسير (Setiap kesulitan akan memunculkan kemudahan). Saat ini berbunyi: *المشقة تجلب التيسير*;
3. اشتقت من قوله لا ضرر ولا ضرار (Aku [Qadli Husayn] merujuk pada sabda Nabi; tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain). Saat ini telah menjadi: *الضَّرَرُ يَزَالُ*;
4. Menjadikan adat-istiadat sebagai hakim dan rujukan hukum). Selanjutnya menjadi: *العادة محكمة*.²¹

Pada periode-periode selanjutnya, usaha Qâdli Husayn itu terbukti berhasil. Langkah kreatif tersebut kemudian diikuti oleh generasi berikutnya melalui penulisan kitab-kitab kaidah madzhab Syafi'i. Bahkan keempat kaidah yang ditulis Qâdli Husayn tersebut -pada periode *muta'akhirin-* 'diperlengkap' menjadi 5 (lima) kaidah, dengan penambahan kaidah *al-Umûr bi Maqâshidiha*, dan disertai berbagai modifikasi serta perubahan redaksional seperlunya. Al-Suyuthi dikenal sebagai konseptor atas modifikasi dan perubahan redaksional empat kaidah milik Qâdli Husayn tersebut, sehingga saat ini telah menjadi formula yang siap pakai (instan).

462 H. Lihat antara lain dalam Abu al-'Abbas Syamsuddin Ahmad bin Muhammad bin Abu Bakar, *Wafiyat al-A'yân wa Anbâ' al-Zaman*, Op. cit., I/69, *Thabaqât al-Syafi'iyah al-Kubra li al-Subuki*, III/155-156, catatan kaki Muhammad al-Mu'tashim Billah al-Baghdadi, Op. cit., h. 36, serta catatan kaki *Dirasah wa Tabqiq Kitab al-Qawâ'id*. Op. cit., I/203,

²¹ Teliti lebih lanjut dalam Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'lanî, Op. cit., h. 42, atau Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 36.

PENULIS-PENULIS PERTAMA

Seperti telah disinggung sebelumnya, pada permulaan abad keempat Hijriyah, seorang ulama Hanafiyah bernama Abu al-Hasan Ubaidillah bin al-Husayn al-Karakhi (w. 340 H.) memulai pembukuan kaidah fiqh dalam kitabnya, *Risâlah al-Karakhi*. Kaidah-kaidah yang termaktub dalam kitab ini tidak lain adalah tujuh belas kaidah yang dimiliki Abu Thahir.²² Ketujuh belas kaidah itu oleh al-Karakhi ditambahkan hingga mencapai 39 (tiga puluh tujuh) kaidah. Selain memuat kaidah-kaidah fiqh, *Risâlah al-Karakhi* juga dilengkapi beberapa pembahasan masalah fiqh lainnya.²³ Sekitar seratus tahun berikutnya, Abu Zayd al-Dabbusi (w. 430 H.) mengikuti langkah yang dirintis al-Karakhi dengan membukukan kaidah-kaidah fiqh madzhab Hanafi. Abu Zayd menamai hasil karyanya itu *Ta'sîs al-Nazhar*.

Hal yang sama juga terjadi pada dua madzhab lainnya, yakni madzhab Maliki dan Syafi'i. Qâdli Abdul Wahhab al-Baghdadi (w. 422 H.)²⁴ dikenal sebagai ulama pertama yang menulis kitab kaidah fiqh madzhab Maliki. Beliau memberi nama karangannya itu *al-Nazhâ'ir*, dan khusus mengkaji masalah-masalah *fiqhiyyah* yang mempunyai kemiripan karakter dan 'illat hukum.

Sementara dalam madzhab Syafi'i, sejak abad kelima Hijriyah, Abu Muhammad Abdillah bin Yusuf bin Abdillah al-Juwayni (w. 438 H.) mengawali penulisan kitab akidah madzhab Syafi'i melalui karyanya, *al-Furûq*. Sesuai dengan namanya, kitab ini sengaja ditulis oleh al-Juwayni guna menelaah masalah-masalah *furûqiyah*. Jadi, jika Qâdli Husayn dikenal sebagai perumus pertama kaidah fiqh madzhab Syafi'i, maka al-Juwayni dinilai sebagai ulama pertama yang menulis kitab kaidah dalam madzhab yang di dirikan oleh Muhammad bin Idris al-Syafi'i ini. Langkah al-Juwayni itu kemudian diikuti oleh Abu al-Abbas al-Jurjâni (w. 482 H.) melalui karyanya, *al-Furûq*, yang juga membahas masalah-masalah *furûqiyah*.

Sayangnya, ketika memasuki abad keenam Hijriyah, gairah penulisan kitab-kitab kaidah mulai melemah kembali. Dalam jangka waktu hampir seratus tahun, tidak ada seorang ulama pun yang

²² Periksa dalam catatan kaki Muhammad al-Mu'tashim Billah, *Op. cit.*, h. 35.

²³ *Dirasah wa Tahqiq Kitab al-Qawâ'id*, *ibid.*, h. 42.

²⁴ Nama asli beliau adalah Abdul Wahhab bin Ali bin Nashr al-Baghdadi, namun lebih akrab dipanggil Qâdli Abdul Wahhab.

menulis kitab kaidah fiqh yang sampai pada kita selain dua fuqaha madzhab Hanafi, yakni Najm al-Din al-Nasafi (w. 537 H.) dan As'ad bin Muhammad bin al-Hasan al-Karabisi (w.570 H.). Najm al-Din al-Nasafi menulis sebuah kitab berjudul *Syarh Risâlah al-Karakhi* yang secara khusus mengomentari dan mengulas kaidah-kaidah yang terkandung dalam *Risâlah al-Karakhi*. Sementara As'ad bin Muhammad bin al-Hasan al-Karabisi (w.570 H.) menelorkan karyanya, *al-Furûq* yang berisi kajian seputar perbedaan *furû'iyah* dan prinsip-prinsip tentang perbedaan tersebut. Selain al-Nasafi dan al-Karabisi, tak ada ulama lain dari madzhab manapun yang menulis kitab kaidah pada abad ini. Kondisi yang demikian terus berlangsung dalam jangka waktu hampir 100 (seratus) tahun. Para ulama kemudian menyebut masa *prafatrah* sebagai periode *Mutaqaddimin*, dan masa pasca-*fatrah* sebagai era ulama *muta'akhkhirin*.

Jika ditinjau dari aspèk ijtihad, maka sejak periode awal *mutaqaddimin* hingga masa *fatrah*, aktivitas ijtihad sebenarnya mengalami kemunduran dibandingkan dengan periode sebelumnya. Para fuqaha masa ini lebih menfokuskan diri untuk mengkaji pendapat-pendapat masing-masing madzhab tanpa ada upaya untuk melakukan ijtihad sendiri. Ranah ijtihad mereka hanya terbatas pada pengulangan dan pengembangan fiqh yang ada di masing-masing madzhab. Hal ini mereka lakukan karena adanya suatu anggapan bahwa pintu ijtihad sudah tertutup. Mereka menilai bahwa tidak ada lagi ulama yang memenuhi syarat-syarat menjadi *mujtahid mutlaq*, yakni mujtahid yang memiliki metode khusus dan memenuhi kapasitas tertentu untuk mencetuskan hukum secara langsung dari nash. Kalaupun ada, maka mereka itu hanya *mujtahid fi al-madzhab*, atau mujtahid yang ranah ijtihadnya hanya dalam madzhab tertentu dan tidak memiliki metodologi sendiri karena masih mengikuti metodo-logi imam madzhabnya. Kemunduran aktivitas ijtihad pada masa ini terus berlanjut hingga berabad-abad berikutnya, walaupun dalam segi penulisan kitab-kitab fiqh dan kaidah fiqh justru semakin membanjir.

KEBANGKITAN PASCA FATRAH

Memasuki abad ketujuh Hijriyah, *ghirah* penulisan kitab-kitab kaidah fiqh tumbuh kembali, bahkan lebih semarak daripada tahun-tahun sebelumnya. Hal ini terbukti dengan dengan semakin banyaknya kitab-kitab kaidah yang ditulis oleh generasi penerus masing-masing madzhab.

Jadi meskipun kreatifitas ijihad mulai periode ini mengalami kemunduran karena hanya dibatasi dengan ijihad satu madzhab, tapi dalam segi penulisan kitab justru memunculkan perkembangan yang luar biasa. Para fuqaha dari empat madzhab menulis kitab-kitab kaidah fiqh dalam berbagai versi; ada yang berupa *matan*,²⁵ *syarah*,²⁶ *hâsyiah*,²⁷ *mukhtashar*,²⁸ hingga *ta'liqat-ta'liqat* (catatan-catatan kaki)nya.²⁹ Dari proses seperti inilah kaidah fiqh pada akhirnya menjadi suatu kaidah tersendiri dan tidak lagi mengalami ketergantungan pada kitab-kitab fiqh seperti yang terjadi pada masa abad-abad sebelumnya. Bahkan madzhab Hanbali yang pada era *mutaqaddimin* tidak menghasilkan satu karya pun, kini sudah ikut menyemarakkan khazanah penulisan kitab-kitab kaidah. Sebaliknya, madzhab Hanafi yang dikenal sebagai perintis penulisan kitab kaidah pada abad-abad sebelumnya, pada periode ini mulai "mati suri". Ahmad bin Abdillâh bin Ibrâhîm al-Mahbûbi (w. 630 H.) adalah ulama terakhir madzhab Hanafi yang menulis kitab kaidah pada abad ketujuh ini. al-Mahbûbi memberi judul karangannya, *Talqîh al-'Uqûl fi Furûq al-Manqûl*.

Penulisan kitab-kitab kaidah fiqh madzhab Hanafi dimulai kembali tiga abad berikutnya oleh Ibn Nujaym (w. 980 H.) melalui karyanya, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*. Langkah Ibnu Nujaym ini kemudian diikuti oleh fuqaha madzhab Hanafi lainnya, diantaranya Ahmad bin Muhammad al-Hamawi (w. 1098 H.) dalam *Ghamz 'Uyûn al-Bashâ'ir*, Abu Sa'id Muhammad al-Khadimi (w. 1176 H.) melalui *Majâmi' al-Haqâ'iq*, Musthafa bin Muhammad al-Kuzahshari, seorang ulama berkebangsaan Turki dalam kitabnya, *Manâfi' al-Daqâ'iq Syarh Majâmi' al-Haqâ'iq*, serta Sulaiman al-Qirkuk al-Aghaji dalam *Syarh al-Khâtimah* (tahun 1299).

Dalam madzhab Maliki, penulisan kitab-kitab kaidah fiqh sejak era pascafatrah justru makin semarak. Perintisnya tak lain adalah ulama kenamaan madzhab Maliki, Syihabuddin Ahmad bin Idris Al-Qarrafi (w. 684 H.) melalui kitabnya, *Anwâr al-Burûq fi Anwâ' al-Furûq*. Kitab yang memuat 548 (lima ratus empat puluh delapan)

²⁵ *Matan* adalah nama naskah kitab induk, baik berupa *nasham* atau *natsar*.

²⁶ *Syarah*; komentar, uraian, dan pengembangan isi dari kitab *matan*.

²⁷ *Hâsyiah*; komentar atau uraian dari *matan* atau *syarah*, dan umumnya lebih intens mengkaji aspek kebahasaan disamping juga mengomentari substansi kajiannya.

²⁸ *Mukhtashar*, ringkasan isi *syarah* maupun *hâsyiah*.

²⁹ *Ta'liqat*, semacam catatan kaki atau *footnote*, baik dari editor atau dari penulis lain.

furûq ini mendapat sambutan luar biasa dari pelbagai kalangan di zamannya (bahkan hingga abad modern). Langkah al-Qarrafi ini kemudian diikuti ulama-ulama Malikiyah lainnya, seperti Sirajuddin Qasim bin Abdillah al-Anshari (w. 723 H.) yang menulis *Idrâr al-Syurûq ala Anwâ' al-Furûq*, Abu Abdillah Muhammad bin Ibrahim al-Baqury (w. 707 H.) dalam *Mukhtashar Qawâ'id al-Qarrâfi*, Abu Abdillah Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al-Maqqari (w. 758) dalam dua kitabnya, *al-Qawâ'id* dan *'Amalu man Thabba liman Habba*, Abu al-Hasan Ali bin Qasim al-Ziqaq (w. 912 H.) dalam *nazhamnya*, *al-Manhaj al-Muntakhab*, Abu al-Abbas Ahmad bin Yahya al-Wansyarisi (w. 914 H.) melalui *Idlâh al-Masâlik ila Qawâ'id Imam Malik* dan *'Iddat al-Burûq fi Talkhîs ma fi al-Madzhah min al-Jumû' wa al-Furûq*, dan beberapa ulama lainnya.

Madzhab Syafi'i pada periode pascafatrah ini juga banyak melahirkan penulis-penulis handal. Dalam hal kuantitas maupun kualitas, kitab-kitab yang ditulis para fuqaha madzhab Syafi'i tidak kalah dengan kitab-kitab yang ditulis oleh penulis-penulis madzhab Maliki. Penulis pertama pascafatrah dari madzhab Syafi'i adalah Abu Hamid Muhammad bin Ibrahim al-Jajurmi (w. 613 H.) dalam karyanya, *al-Qawâ'id fi Furû' al-Syafi'iyyah*, oleh Abu al-Manaqib Syihabuddin Mahmud al-Zanjani (w. 656 H.) dalam *Takhrij al-Furû' ala al-Ushûl*, dan Izzuddin bin Abd al-Salam (w. 660 H.) dalam *al-Qawâ'id al-Sughra* dan *al-Qawâ'id al-Kubra* (biasa dikenal dengan nama *Qawâ'id al-Ahkâm*). Langkah ketiganya kemudian diikuti oleh fuqaha madzhab Syafi'i lainnya, seperti Shadrudin Muhammad bin Umar alias Ibnu Wakil (w. 716 H.) dalam *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, Shalahuddin Khalil bin Kaikalidi al-'Ala'i (w. 761 H.) dalam *al-Majmû' al-Muhadzab fi Qawâ'id al-Madzhah*, Tajuddin al-Subuki (w. 771 H.) melalui karyanya, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, Badruddin Muhammad bin Abdillah bin Bahadur al-Zarkasyi (w. 794 H.) dalam *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id*, hingga Jalaluddin bin Abd al-Rahman al-Suyuthi (w. 911 H.) melalui karya monumentalnya, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir fi al-Furû'*.

Sedangkan dalam madzhab Hanbali, Abu Abdillah Muhammad bin Abdillah al-Samuri (w. 616 H.) dikenal sebagai ulama pertama yang menulis kitab kaidah pascafatrah ini sekaligus tercatat sebagai penulis pertama madzhab Hanbali. Al-Samuri memberi nama karyanya, *al-Furûq*, dan secara khusus mengulas masalah-masalah *furûqiyah*. Satu dekade setelahnya, Najm al-Din Sulaiman bin Abd al-Qawi al-

Thufi (w. 716 H.) juga menelorkan dua kitabnya, *al-Qawâ'id al-Shugra* dan *al-Qawâ'id al-Kubra*, yang kemudian diikuti oleh Ahmad bin Taimiyah (w. 728 H.) dalam *al-Qawâ'id al-Nuraniyah al-Fiqhiyah*, Ibn Qâdli al-Jabal Ahmad bin al-Hasan (w. 771 H.) dalam *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, serta Abu al-Farj Abdurrahman bin Rajab (w. 795 H.) dalam *al-Qawâ'id fi al-Fiqh al-Islami*. Usaha mereka ini kemudian diikuti oleh fuqaha-fuqaha lain madzhab Hanbali, seperti Jamaluddin Yusuf bin Abd al-Hadi (w. 909 H.) dalam *Mughnî Dzawi al-Afham*, Abdurrahman bin al-Nashir al-Sa'di (w. 1376 H.) dalam *Risâlah fi al-Qawâ'id*, dan lain sebagainya.

KAIDAH FIQH DI ABAD MODERN

Kesinambungan penulisan kitab-kitab kaidah fiqh terus bertahan hingga abad ketiga belas Hijriyah atau bertepatan dengan permulaan era modern ini. Dari keempat madzhab fiqh yang ada, hanya madzhab Hanbali yang-sejauh pengetahuan kami-belum ada yang menulis satu kitab kaidahpun. Sementara fuqaha dari tiga madzhab lainnya terus melahirkan kitab-kitab baru dalam berbagai bentuk.

Yang agak berbeda dari abad ini adalah disusunnya sebuah kitab kaidah yang ditulis secara kolektif oleh fuqaha madzhab Hanafi. Kodifikasi kitab ini merupakan rekomendasi dari penguasa Daulah Utsmaniyah di Turki tahun 1286 H. Kitab yang diberi nama *Majallah al-Ahkâm al-Adliyyah* itu disusun demi menciptakan unifikasi hukum yang akan diterapkan di seluruh peradilan di bawah pemerintahan Turki Utsmani. Penulisan *Majallah al-Ahkâm* ini cukup besar pengaruhnya pada penulisan kitab-kitab kaidah fiqh pada masa-masa berikutnya, terutama dalam hal ketidakterikatan pada madzhab tertentu. Sebab *Majallah al-Ahkâm* memang ditulis melalui studi komparasi antar madzhab walaupun corak fiqh madzhab Hanafi tetap sangat kentara.

Kitab-kitab kaidah fiqh lainnya yang ditulis oleh fuqaha madzhab Hanafi pada abad ini, antara lain: *Ittihâf al-Abshâr wa al-Bashâ'ir fi Tabwîb al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir* karya seorang mufti Iskandariyah, Muhammad Abi al-Fath, *al-Tahqîq al-Bahîr* milik Muhammad Hibbatullah bin Muhammad al-Taji (w. 1224 H.), *al-Farâ'id al-Bahiyah fi al-Qawâ'id wa al-Fawâ'id al-Fiqhiyah* karya mufti Damaskus, Mahmud Hamzah (w. 1305 H.), *Syarh al-Majallah* karya dua ulama Hanafiyah, Muhammad Khalid al-Atasi dan Muhammad Thahir al-Atasi, *Durar al-Hukkâm Syarh Majallah al-Ahkâm* tulisan Dr. Aly Haidar (1353 H.), *al-Madkhal*

al-Fiqhi al-'Am karya mantan Guru Besar Fakultas Hukum Universitas Damaskus (Suriah) dan Universitas Yordania, Dr. Musthafa bin Ahmad al-Zarqa'.

Kitab-kitab kaidah madzhab Maliki yang ditulis pada periode ini, antara lain: *Tahdzib al-Furûq wa al-Qawâ'id al-Saniyah fi al-Asrâr al-Fiqhiyah* ditulis oleh Muhammad Ali bin Husayn (w. 1367 H.), *al-Yawâqit al-Tsamînah fi Nizhâm 'Âlim al-Madînah* karya Abu al-Hasan Ali bin Abdul Wahid al-Anshâri, *Qawâ'id al-Imâm Mâlik* karya Abu Muhammad bin Abdirrahman bin Yusuf al-Musjini, dan *al-Nazhâ'ir al-Fiqhiyyah* milik Ibn Abdûn Muhammad al-Miknasi.

Sementara kitab-kitab kaidah yang dihasilkan oleh ulama-ulama Syafi'iyah antara lain: *Syarh al-Qawâ'id al-Khams* karya Abdullah bin Ali Swaidan (w. 1234 H.), *Al-Mawâhib Al-Saniyyah* karangan Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi (w. 1201 H.), *Îdlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* tulisan pengajar Madrasah Shawlatiyah, Makkah al-Mukaramah, Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbâdy Al-Hadlramy (w. 1410 H.), dan *Al-Fawâ'id al-Janiyyah* karya ulama keturunan Padang yang menjadi mufti (juru fatwa) di Makkah al-Mukarramah, Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani (w. 1410 H.).

EPILOG

Demikianlah perjalanan panjang pembentukan dan penulisan kitab-kitab kaidah fiqh dari masa ke masa. Dari sedikit uraian di muka dapat ditarik kesimpulan; *pertama*, kemunculan dan pembukuan kaidah selalu mengikuti laju perkembangan fiqh. Jika kajian fiqh mengalami kemandekan maka kaidah fiqh pun mengalami imbasnya. Sebaliknya, jika perkembangan ilmu fiqh mengalami kemajuan, maka khazanah kaidah fiqh pun ikut maju pesat.

Kedua, kemunduran ranah ijtihad justru membuat khazanah penulisan kitab-kitab kaidah semakin banyak. Ijtihad yang hanya dibatasi pada ijtihad satu madzhab ternyata tidak membuat aktivitas penulisan menurun, melainkan semakin meningkat.

Ketiga, berkat kesungguhan ulama-ulama madzhab, akhirnya kajian kaidah fiqh yang pada mulanya sekedar sisipan-sisipan kecil yang tercecer dalam kitab-kitab fiqh mampu menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri dengan metodologi tersendiri pula. Sesuatu yang dulunya berawal dari ketidaksengajaan, kini telah menjadi "kesengajaan" yang telah melahirkan ratusan kitab dengan ribuan metode baru

pada setiap periode perkembangannya. Bahkan pada abad post-modern ini, beberapa kalangan menilai bahwa kaidah fiqh tidak hanya bisa "bermain" pada wilayah rumus hukum, melainkan bisa ditingkatkan menjadi media penggalian hukum. Artinya, kaidah fiqh saat ini bisa saja menggantikan posisi ushul fiqh yang amat sulit dikuasai secara paripurna oleh para pegiat hukum kontemporer. Nah, bisakah hal itu dicapai? *WalLahu A'lam.* []

KITAB-KITAB KAIDAH FIQH Dari Masa ke Masa

Sebagaimana telah disinggung pada bab sebelumnya, Abu al-Hasan Ubaydillah bin al-Husayn al-Karakhi (w. 340 H.), sahabat karib Abu Thâhir al-Dabbâs,¹ adalah ulama pertama yang menulis kitab kaidah fiqh madzhab Hanafi dalam karyanya, *Risâlah al-Karakhi*. Kitab ini berisi tujuh belas kaidah milik Abu Thâhir dan ditambah kaidah-kaidah lain milik al-Karakhi hingga jumlahnya mencapai 39 (tiga puluh sembilan).² Namun menurut Muhammad Shidqi al-Burnu, pengajar di Universitas Muhammad Sa'ud al-Islamiyyah, Riyadh, kitab ini sebenarnya tidak hanya berisi kaidah saja, sebab di dalamnya juga memuat beragam *dlâbith*,³ rumusan hukum, dan pedoman bermadzhab bagi ulama Hanafiyah. Selain itu, istilah kaidah belum "dipakai" oleh al-Karakhi sehingga tidak ada pemilahan antara kaidah dan *dlâbith*. Al-Karakhi dalam kitabnya ini hanya memakai satu istilah, yakni "*al-ashlu*" (pedoman asal/pokok), baik untuk menunjuk *dlâbith*, kaidah, atau pedoman madzhab.

Contoh kaidah dalam kitab ini adalah:

الأصل أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك

"Pada dasarnya, sesuatu yang telah dipastikan secara yakin tidak dapat dihilangkan oleh timbulnya keraguan."

¹ al-Karakhi dan Abu Thahir adalah dua sahabat karib disamping juga rekan satu madzhab (baca; Madzhab Hanafi), sehingga tak heran bila kaidah-kaidah Abu Thahir itu bisa dengan mudah dibukukan oleh al-Karakhi. Periksa dalam catatan kaki Muhammad al-Mu'tashim Billah dalam mukaddimah *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir li al-Syuyuthi*, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 35.

² Silahkan dirujuk dalam Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'ani, *Dirasah wa Tahqiq Kitab al-Qawâ'id li Abi Bakar bin Muhammad bin Abdul Mukemin al-Hisbni*, Maktabah al-Rusydu dan Syarkah al-Riyadl, Riyadh, Saudi Arabia, vol. I/1991, Jilid I. h. 42.

³ Lihat pengertiannya pada bagian lain dalam mukadimah ini.

dan contoh pedoman bermadzhab seperti:

الأصل أن الحادثة إذا وقعت ولم يجد المؤول فيها جوابا ونظيرا في كتب أصحابنا فإنه ينبغي له أن يستنبط جوابها من غيرها إما من الكتاب أو من السنة أو غير ذلك مما هو الأقوى فالأقوى فإنه لا يعدو حكم هذه الأصول

Prinsip pokok ketika terjadi peristiwa baru yang tidak ditemukan jawaban atau persamaannya oleh pena'wil dalam kitab ash-hâb kita [Hanafiyah], maka ia harus menggali jawaban dari selainnya, baik dari al-Quran, sunnah, atau dari yang lain yang lebih kuat; ia tidak boleh lari dari prinsip dasar ini.

Dari dua contoh ini tampak jelas bahwa al-Karakhi tidak memilah antara kaidah, *dlâbith*, maupun prinsip-prinsip bermadzhab dalam kitabnya itu. Semua persoalan dipukul rata dalam satu istilah, *al-ashlu*.

Langkah al-Karakhi menuliskan kaidah-kaidah fiqh dalam kitab tersendiri mendorong ulama-ulama lain dari pelbagai madzhab untuk melakukan hal yang sama. Dalam berbagai kesempatan, mereka berupaya merumuskan prinsip-prinsip dasar fiqh serta mengajarkan kepada murid masing-masing.

Untuk lebih mudahnya, di bawah ini akan kami 'kupas' profil kitab-kitab kaidah dari masing-masing madzhab beserta uraian singkat tentang sistematika penulisannya. Metode yang kami pakai dalam mengupas setiap satu kitab adalah dengan pemilahan tiap madzhab secara kualifikatif dan dibagi sesuai urutan tahun/abad. Kitab-kitab yang kami cantumkan di bawah ini ⁴

⁴ Dalam hal ini, kami banyak dibantu oleh hasil penelitian Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'ani (ditambah referensi-refensi yang lain) dalam disertasinya yang mengulas *Kitab al-Qawâ'id* karya Abu Bakar bin Muhammad bin Abdul Mukmin (Taqiyuddin al-Hishni). Disertasi tersebut ditujukan untuk meraih gelar Magister bidang Ushul Fiqh pada Fakultas Kuliat al-Syariat di Universitas Riyadl, Saudi Arabia, pada tahun 1405 H. dan berhasil meraih predikat *Mumtaz* (sangat baik, *cumm laude*). Lebih jelasnya bisa dirujuk dalam *Dirasah wa Tahqiq Kitâb al-Qawâ'id*, pada *al-Fashl al-Tsâmin* (bagian kedelapan), juz I, h. 51-73.

a. ABAD KE V

Madzhab Hanafi

(1) *Ta'sis al-Nazhar*

Abu Zayd al-Dabbusi⁵ (w. 430 H.) adalah penulis kitab ini. Di dalamnya terdapat delapan bab, dan setiap bab memuat beberapa *al-ashlu*, baik yang berupa *dlâbith* atau kaidah, dan setiap satu *al-ashlu* memuat beragam contoh dan persoalan-persoalan yang memiliki kemiripan karakter dan hukum (*nazhâ'ir*). Jika dihitung, semua *al-ashlu* yang termaktub dalam kitab ini berjumlah sekitar 80 (delapan puluh) macam. Selain menyebutkan masalah-masalah yang masuk dalam satu *al-ashlu*, Abu Zayd juga menyantumkan pendapat yang berbeda dengan *al-ashlu* yang ditampilkan sebelumnya. Baik perbedaan intern ulama madzhab Hanafi, perbedaan antara madzhab Hanafi dan madzhab Maliki, atau antara Hanafi dan Syafi'i. Di sinilah salah satu keistimewaan kitab ini; mampu merangkul pendapat lintas madzhab dalam hampir seluruh kandungan kaidahnya.

Madzhab Maliki

(1) *al-Nazhâ'ir*

Qâdli Abdul Wahhab al-Baghdadi (w. 422 H.)⁶ adalah ulama pertama yang menulis kitab kaidah fiqh madzhab Maliki. Beliau memberi nama karyanya *al-Nazhâ'ir* dan khusus mengkaji masalah-masalah *fihiyyah* yang mempunyai kemiripan karakter dan hukum (*nazhâ'ir*). Yang agak 'lain' dari kitab ini adalah tidak dicantumkannya nama penulis (Qâdli Abdul Wahhab) kecuali hanya pada bagian akhir mukadimahnyanya. Jadi tak heran bila nama penulis tidak tercantum pada sampul (cover) kitab yang masih berupa manuskrip dan belum dicetak ini.⁷

Keunikan lain dari kitab ini terdapat dalam segi penulisan kaidahnya. Jika penulis lain mencantumkan satu *dlâbith* atau satu kaidah untuk mengkaji beragam persoalan, maka Qâdli Abdul Wahhab tidak demikian. Beliau memulai setiap satu kaidah dengan mengangkat satu

⁵ Beliau punya nama lengkap Abu Zayd Ubaidillah bin Umar al-Dabbusy, tapi biasa dipanggil al-Dabbusy saja.

⁶ Nama aslinya adalah Abdul Wahhab bin Ali bin Nashr al-Baghdadi, namun lebih akrab dipanggil Qadli Abdul Wahhab.

⁷ Menurut Abdullah al-Sya'lani, manuskrip kitab ini sempat ditemukannya di perpustakaan Universitas Qurawiyen, Maroko.

tema khusus, kemudian tema tersebut dikembangkan hukumnya ke dalam setiap bab fiqh. Contohnya, ketika Qâdli Abdul Wahhab mengangkat tema tentang *gharar* (transaksi spekulatif), beliau menyatakan:

في مسائل الغرر: وهبة الغرر جائزة، ورهن الغرر جائز كله الا في رهن الجنين، أباه في المدونة وأجاز ابن ميسرة، والخلع بالغرر جائز عند ابن القاسم وقيل مكروه، فان نزل مضى..... الخ

Masalah-masalah transaksi spekulatif: hibbah secara spekulatif hukumnya boleh, gadai secara spekulatif semuanya boleh, kecuali dalam penggadaian janin hewan. Pengarang kitab Mudawwanah tidak menyetujui ketentuan ini, tapi Ibnu Maysarah memperbolehkannya. Khulu' secara spekulatif juga boleh menurut Ibnu Qasim, tapi dapat dikatakan makruh. Kalau sudah terlanjur terjadi maka hukum khulu' tetap berlangsung...dst

Madzhab Syafi'i

(1) *al-Furûq*

Jika Qâdli Husayn dikenal sebagai ulama pertama yang merumuskan empat kaidah fiqh madzhab Syafi'i, maka Abu Muhammad Abdillah bin Yusuf bin Abdillah Al-Juwayni (w. 438 H.)⁸ dinilai sebagai penulis pertama kitab kaidah madzhab Syafi'i. Ulama asal Naysabur ini menulis sebuah kitab yang secara khusus membahas masalah-masalah *furûqiyyah* (perbedaan-perbedaan istilah fiqh) dalam karyanya, *al-Furûq*. Orang tua Imam al-Haramayn ini mengkaji ilmu Furûq pada permulaan kitabnya, disertai dengan perbedaan prinsip diantara beragam masalah yang memiliki keserupaan, lalu diteruskan dengan kajian seputar perbedaan masalah-masalah *ushûliyyah*, baru kemudian masuk pada pokok bahasan yakni masalah *furûqiyyah*. Format penulisan semacam ini hampir mirip dengan gaya penulisan *al-mukhtashar* karya al-Muzani.

⁸ Bernama lengkap Abdullah bin Yusuf Abu Muhammad al-Juwayni, seorang ulama yang bergelar *Rukn Al-Islam* atau tiang agama Islam. Belajar fiqh pada Abu Ya'qub di daerah al-Juwain, kemudian pindah ke Naisabur belajar pada Abu al-Thayyib al-Sha'luqi. Setelah itu, al-Juwayni pindah ke Marwa untuk belajar pada al-Qaffal al-Marwazi. Dari al-Qaffal inilah al-Juwayni dapat mengetahui pendapat-pendapat dan khilaf ulama madzhab Syafi'i secara matang. Pada tahun 407 H., al-Juwayni kembali ke tanah kelahirannya, Naisabur, dan mengajar di sana. Selain *Al-Furûq*, kitab al-Juwayni lainnya antara lain, *al-Silsilah al-Tabshirah*, *al-Tadzkiarah*, *Mukhtashar al-Mukhtashar*, dan *Syarh al-Risâlah li al-Syafi'i*. Al-Juwayni meninggal di Naisabur pada tahun 438 H.

(2) *al-Furûq*

Langkah al-Juwayni kemudian diikuti oleh Abu al-Abbas Ahmad bin Muhammad al-Jurjani (w. 482 H.) dalam kitab yang juga diberi nama *al-Furûq*. Al-Juwayni juga mengulas masalah-masalah *furûqiyah* madzhab Syafi'i dalam kitab ini dengan mengikuti model penulisan sesuai urutan bab fiqh, disamping penyisipan beberapa catatan penting dalam setiap kajiannya.

b. ABAD KE VI

Madzhab Hanafi

(1). *Syarh Risâlah al-Karakhi*

Ditulis oleh Najm al-Din al-Nasafi (w. 537 H.) dan secara khusus mengomentari serta mengulas kaidah-kaidah yang terdapat dalam *Risâlah al-Karakhi*. Setiap satu kaidah yang ditulis al-Karakhi diberi penjelasan oleh al-Nasafi dan disertai contoh-contohnya. Misalnya, ketika al-Karakhi mencantumkan kaidah: *الأصل أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك*, maka al-Nasafi menjelaskan maksud kaidah tersebut dengan memberi contoh *furû'iyah*. Al-Nasafi menulis:

من مسأله: أن من شك في الحدث بعد ما يقن بالوضوء فهو على وضوئه، ما لم يتيقن بالحدث. ومن شك في وضوئه بعد ما يقن بحدته فهو على حدته، ما لم يتيقن بوضوئه.

"Sebagian dari cakupan kaidah ini adalah : bahwa seseorang yang meragukan hadats setelah meyakini wudlu', maka ia tetap dalam kondisi wudlu' selama ia tidak meyakini telah hadats. Dan barang siapa yang ragu tentang wudlu' setelah meyakini hadats, maka ia tetap dihukumi hadats selama tidak meyakini bahwa dirinya telah wudlu'".

(2) *al-Furûq*

Penulisnya adalah As'ad bin Muhammad bin al-Hasan al-Karabisi (w.570 H.). Sesuai dengan namanya, kitab ini juga secara khusus membahas perbedaan *furûqiyah* atau perbedaan-perbedaan dalam berbagai persoalan fiqh. Al-Karabisi menyusun kitab ini sesuai urutan kitab-kitab fiqh. Inilah kitab kedua yang ditulis pada abad ini. Sebagaimana telah disinggung di muka bahwa, abad keenam Hijriyyah adalah masa dimana penulisan kitab-kitab kaidah mulai mengalami kemandekan. Hanya al-Nasafi dan al-Karabisi (keduanya bermadzhab Hanafi) yang masih "sempat" menelorkan kitab kaidah pada abad ini. Kondisi ini berlangsung dalam jangka waktu hampir 100 (seratus) tahun lamanya. Tak heran bila para ulama kemudian menyebut masa

prafatrah sebagai periode *mutaqaddimîn*, dan masa pascafatrah sebagai era ulama *muta'akhirîn*.

c. ABAD KE VII (Permulaan Era *Muta'akhirin*)

Madzhab Hanafi

(1) *Talqîh al-'Uqûl fi Furûq al-Manqûl*

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, inilah kitab terakhir madzhab Hanafi yang menandai dimulainya kemandekan penulisan kitab-kitab kaidah fiqh madzhab Hanafi. Kitab ini ditulis oleh Ahmad bin Abdillâh bin Ibrâhîm al-Mahbûbi (w. 630 H.) dan secara khusus menekankan kajiannya pada masalah-masalah *furûqiyyah*. Al-Mahbûbi merangkai setiap pembahasan dengan mengikuti urutan bab fiqh. Penulisan kitab-kitab kaidah fiqh madzhab Hanafi dimulai kembali tiga abad berikutnya oleh Ibnu Nujaym melalui karyanya, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, yang kemudian diikuti oleh ulama-ulama madzhab Hanafi lainnya (akan dijelaskan kemudian).

Mazhhab Maliki

(1) *Anwâr al-Burûq fi Anwâ' al-Furûq*

Inilah salah satu kitab kaidah terpopuler di kalangan madzhab Maliki. Ditulis oleh Syihabuddin Ahmad bin Idris Al-Qarrafi (w. 684 H.), memuat 548 (lima ratus empat puluh delapan) kaidah dengan desain yang apik, jelas, dan enak dibaca, walaupun tidak disusun secara sistematis. Kitab yang dikenal dengan sebutan *al-Furûq* ini mendapat sambutan luar biasa dari pelbagai kalangan, baik kalangan pelajar maupun pengajar, serta telah melahirkan banyak kitab *Syarh*, *mukhtashar*, hingga *ta'liqat-ta'liqat*-nya. Di dalamnya terkandung kaidah-kaidah dasar, kaidah *ushûliyyah*, kaidah *furû'iyah*, dan kaidah *lughawiyyah* (kebahasaan). Contoh kaidah *ushûliyyah* seperti kajian tentang 'illat dan syarat, fatwa dan hukum, serta *khithâb taklîfi* dan *khithâb wadl'i*, atau kaidah *bay'* dan *qardl*, *milk* dan *tasharruf*, dan lain sebagainya (*furû'iyah*). Al-Qarrafi berhasil memadukan studi interelasi *al-Furûq* dalam tiga ranah metodologis itu, sehingga kitabnya disambut hangat banyak kalangan hingga berabad-abad lamanya.⁹

⁹ Al-Qarrafi dikenal sebagai ulama yang pertama kali memperkenalkan metodologi komparatif antara tiga bidang studi ini (*ushul*, *furû'*, dan *lughat*) melalui kitab ini. Lihat lebih lanjut dalam mukaddimah *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir li al-Suyuthi*, catatan kaki editor Muhammad al-Mu'tashim Billah al-Baghdadi, *Op. cit.*, h. 33-34.

Madzhab Syafi'i

(1) *al-Qawâ'id fi Furû' al-Syâfi'iyyah*

Jauh sebelum al-Qarrafi menelorkan kitab *al-Furûq*-nya, dalam madzhab Syafi'i sudah ada ulama lain yang menulis kitab kaidah, yakni Abu Hamid Muhammad bin Ibrahim al-Jajurmi (w. 613 H.) melalui kitab yang diberi judul, *al-Qawâ'id fi Furû' al-Syâfi'iyyah*. Di kalangan ulama madzhab Syafi'i, kitab ini juga mendapat sambutan hangat para ulama dan pelajar, terutama pada masa hidupnya sang pengarang.

(2) *Takhrîj al-Furû' alâ al-Ushûl*

Dari namanya saja kita sudah bisa menebak bahwa kitab ini berisi kajian tentang metode penggalian kaidah dan *furu'* dari ushul fiqh. Ditulis oleh Abu al-Manaqib Syihabuddin Mahmud al-Zanjani (w. 656 H.). Model penulisan kaidah dalam kitab ini selalu diawali dengan penyebutan satu kaidah disertai dengan metodologi *istinbâth* (ushul fiqh) dari dua pendiri madzhab, yakni Syafi'i dan Hanafi, kemudian menyebutkan sebagian *furu' fiqhiyyah* yang termasuk cakupan kaidah bersangkutan.

(3) *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*

Ditulis oleh Izzuddin bin Abd al-Salam (w. 660 H.),¹⁰ seorang ahli fiqh, ushul, gramatika Arab, dan tafsir madzhab Syafi'i. Dalam kitab ini, Izzuddin bin Abd al-Salam merangkum semua permasalahan *fiqhiyyah* hanya dalam satu 'patron' dasar, yakni *i'tibâr al-mashâlih wa dar' al-mafâsid*. Sesuai dengan judulnya, kitab ini memang sengaja ditulis oleh Izzuddin untuk mengulas tujuan utama syariat (*al-maqâshid al-syar'iyyah*) yang menurut beliau hanya tertuang dalam satu asas, yakni menggapai cita kemaslahatan umat (*mashâlih al-anâm*) dengan prinsip dasar *tahshîl al-mashâlih* dan *dar' al-mafâsid*, atau yang biasa disebut dengan *jalb mashâlih wa dar' al-mafâsid* (menggapai kemas-

¹⁰ Abu Muhammad Izzuddin Abdul Aziz bin Abd al-Salam bin Abi al-Qasim al-Salmi. Dilahirkan di Damaskus, Syria, pada 577/578 H. dan mulai mempelajari ilmu fiqh, ushul fiqh, dan Gramatika Arab dibawah asuhan Syaikh Fakhr al-Din bin 'Asakir. Izzuddin dinilai sebagai *sulthan al-ulama bi nash Rasulillah saw.* (pemuka ulama berdasarkan *nash* Rasulullah saw.). Bahkan menurut Jamaluddin bin al-Hajib, keluasan dan penguasaan ilmu fiqh Izzuddin bin Abd al-Salam melebihi al-Ghazali. Telah banyak murid-murid Izzuddin yang menjadi ulama besar, salah satunya adalah Syaikhul Islam Taqiyuddin bin Daqiq al-'Id. Kurang lebih 24 kitab yang telah ditulisnya dengan bidang kajian yang berbeda-beda, seperti Ilmu Tafsir, Tashawuf, Ushul Fiqh, Fiqh, Nahwu, Tauhid, dan lain sebagainya. Izzuddin meninggal pada usia kurang lebih 82-an tahun di Kairo, Mesir, pada Bulan Jumadil Ula, 660 H.

lahatan dan menolak kerusakan).¹¹ Pada periode-periode berikutnya, kitab ini dikupas dan diulas oleh banyak ulama dalam beragam versi. Salah satunya adalah *Syarh al-Fawâ'id al-Jassam 'alâ Qawâ'id li Ibn Abd al-Sulam* karya Syaikh 'Umar bin Ruslan al-Bulqini.¹²

Madzhab Hanbali

(1) *al-Furûq*

Inilah kitab kaidah pertama karya ulama madzhab Hanbali, ditulis oleh Abu Abdillah Muhammad bin Abdillah al-Samuri (w. 616 H.). Sesuai dengan namanya, kitab ini membatasi kajiannya hanya pada masalah-masalah *furûqiyyah*. Salah satu keistimewaannya terletak upaya penulis (al-Samuri) untuk selalu mengomparasikan setiap perbedaan prinsip antar persoalan fiqh dipandang dari sisi landasan yuridisnya, baik al-Quran maupun hadits. Sayangnya, menurut Abdullah al-Sya'lanî, kitab ini belum dicetak dan diedarkan. Manuskrip kitab ini berada di perpustakaan Imam bin Sa'ud al-Islamiyyah, Riyadh, Arab Saudi.

d. ABAD KE-VIII

Madzhab Maliki

(1) *Idrâr al-Syurûq alâ Anwâ' al-Furûq*

Kitab ini adalah *syarh* (the comentary) dari *Anwâ' al-Burûq fi Anwâ' al-Furûq* karya al-Qarrafi. Ditulis oleh Sirajuddin Qasim bin Abdillah al-Anshari (w. 723 H.). *Syarh* yang satu ini mendapat sambutan baik dari kaum intelektual dan akademisi di zamannya, karena dalam kitab ini termuat penjelasan dan koreksi (*tashhîh*) atas pelbagai hal yang ditulis al-Qarrafi dalam *al-Furûq*. Bahkan para ulama menyarankan agar setiap orang yang akan mengkaji *al-Furûq* hendaknya selalu disertai dengan *syarh*-nya, *Idrâr al-Syurûq*. Mereka menyatakan: "'Alaika bi *Furûq al-Qarrafi*, wa la taqbal minha illa ma qabilahu Ibn al-Syâth; Pelajarilah *al-Furûq* karya al-Qarrafi, tapi jangan mengambil satu hal darinya sebelum diterima oleh Ibn al-Syath. [catatan; Ibn al-Syath adalah panggilan akrab Sirajuddin Qasim al-Anshari]).¹³ Karena itu, dalam

¹¹ Bandingkan dalam kata pengantar Izzuddin bin Abd al-Salam, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Libanon, vol. I, 1999, jilid I, h. 7-8.

¹² akan dijelaskan kemudian.

¹³ Periksa dalam *Tahdzîb al-Furûq wa al-Qawâ'id al-Saniyyah*, I/3.

penerbitan kitab *al-Furûq* dapat dipastikan selalu disertai dengan Syarh *Idrâr al-Syurûq*.

(2) Mukhtashar Qawâ'id al-Qarrâfi

Selain Syarh *Idrâr al-Syurûq*, kitab *al-Furûq* karya al-Qarrafi juga diberi catatan pinggir (*hamisy*) oleh Abu Abdillah Muhammad bin Ibrahim al-Baqury (w. 707 H.) melalui *Mukhtashar Qawâ'id al-Qarrafi* ini. Al-Baquri memilah kaidah-kaidah yang ditulis al-Qarrafi sesuai bidang studinya masing-masing. Misalnya, kaidah *fiqhiyyah* diberi porsi tersendiri, begitupun dengan kaidah *ushûliyyah* dan kaidah *lughawiyyah* (linguistik). Dengan demikian, sistematika penulisan *al-Furûq* yang cenderung acak dan tidak tertata dengan baik, nelalui *mukhtashar* al-Baquri ini, menjadi lebih apik dan enak dibaca.

(3) Mukhtashar Anwâr al-Burûq

Dari namanya saja sudah dapat kita terka bahwa kitab ini juga merupakan ringkasan (*mukhtashar*) dari *Anwâr al-Burûq fi Anwâ' al-Furûq* milik al-Qarrafi. Dan kenyataannya memang demikian. Penulisnya adalah oleh Syamsuddin Abi Abdillah Muhammad al-Rubu' (w. 715 H.). Sayangnya, sampai sekarang kitab ini belum beredar secara umum. Salinan manuskripnya, menurut al-Sya'lanî, saat ini dapat ditemukan di perpustakaan al-Azhar, Kairo.

(4) al-Qawâ'id dan 'Amalu man Thabba liman Habba

Dua kitab ini ditulis oleh Abu Abdillah Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al-Maqqari (w. 758). Kitab pertama (*al-Qawâ'id*) memuat sekitar 1200 kaidah dan disusun sesuai urutan bab fiqh. Kaidah-kaidah yang terkandung dalam kitab ini umumnya tidak disertai dasar pengambilan dalil, dan juga mempunyai redaksi yang panjang. Sebagai seorang faqih yang bermadzhab Maliki, al-Maqqari dalam kitab ini memang lebih intens mengkaji furu' madzhabnya, terutama dalam masalah-masalah yang bersifat *khilâfiyyah*. Disamping itu, kitab ini juga memuat studi *khilâf* lintas madzhab, seperti *khilâf* antara Malikiyyah dan Syafi'iyah, atau antara Malikiyyah dan Hanafiyyah. Kajian komparatif inilah yang memberikan nilai lebih bagi kitab ini.

Kitab kedua (*'Amalu man Thabba liman Habba*) dibagi oleh al-Maqqari dalam empat bagian. Yang paling menarik adalah bagian kedua yang mengkaji persoalan *fiqhiyyah* sebanyak 500 (lima ratus) masalah, serta bagian ketiga yang memuat 200 (dua ratus) kaidah

fiqhiyyah. Sayangnya, ke 200 kaidah itu dikaji secara singkat tanpa menyertakan contoh, serta tidak tersusun secara sistematis.

(3) *Al-Qawânîn al-Fiqhiyyah*

Ditulis oleh Muhammad bin Ahmad al-Jizi (w.741 H.), memuat rumusan hukum madzhab Maliki dan sekaligus catatan mengenai rumusan fiqh mazhab Hanafi, Syafi'i, Hanbali. Model penulisannya adalah, mula-mula, menyebutkan pandangan madzhab Maliki, lalu dirangkai dengan pendapat tiga madzhab lainnya. Yang agak unik dari kitab ini adalah dicantulkannya sepuluh bab yang berisi kajian tauhid pada permulaannya. Sementara bagian akhir kitab ini berisi sejarah dan kisah para pemimpin, serta studi tentang ilmu adab (akhlak). Karena itulah kitab ini banyak dikritik sebagai kitab yang sebenarnya- tidak membahas kaidah fiqh. Keistimewaan kitab ini - barangkali-terdapat pada stimulus pengarang dalam menggunakan pertanyaan dan penyebutan perbedaan jawabannya.

Madzhab Syafi'i

(1) *al-Asybah wa al-Nazhâ-ir*

Ditulis oleh Shadrudin Muhammad bin Umar atau biasa dipanggil Ibn Wakil (w. 716 H.).¹⁴ Inilah kitab kaidah pertama yang diberi nama *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* dan mengkaji kaidah-kaidah fiqh yang digali langsung dari beragam persoalan *fiqhiyyah* yang memiliki kesamaan karakter dan hukum (*al-Asybah*=kesamaan, *al-Nazhâ'ir*=perbandingan). Walaupun tidak ditulis secara urut dan sistematis, penamaan kitab ini yang disesuaikan dengan metode penggaliannya banyak diikuti oleh generasi-generasi berikutnya.

¹⁴ Seorang ahli fiqh, ushul, nahwu, tafsir, dan hadits. Nama aslinya Shadrudin Muhammad bin Umar bin Ali bin Abd al-Shamad al-Umawi, tapi biasa dipanggil Ibn Wakil. Dilahirkan di desa Dimyath yang terletak di antara Mesir dan Tunis (Tunisia) atau Tripoli (Libya) pada bulan Syawal 665 H. Masa belajarnya dilalui di daerah-daerah yang jauh dari kelahirannya, seperti Madrasah Dar al-Hadits di Damaskus, Madrasah al-Syamiyyah al-Birraniyyah Damaskus, dan al-Jawwaniyyah yang merupakan tanah wakaf bagi pengikut madzhab Syafi'i dan Hanafi yang juga terletak di Damaskus. Di sana beliau berguru pada Syarif al-Din al-Fazari. Ketika pindah ke Kairo, ia berguru pada ulama kenamaan Madzhab Syafi'i, Ibn Daqiq Al-'Id. Disamping belajar, Ibnu Wakil juga memberikan pelajaran di al-Majdiyyah dan kemudian pindah ke Damaskus pada tahun 755 H. untuk mengajar di tiga madrasah yang pernah mendidiknya. Diantara karyanya adalah *Kitab al-Fawâ'id Fi al-Farq Baina al-Masâ'il, Mukebtashar al-Rawdlah, al-Khulâshah*, dll. Meninggal pada Bulan Rajab 738 H.

(2) *al-Fawâ'id al-Jassam ala Qawâ'id Ibn Abd al-Salam*

Umar bin Ruslan al-Bulqini (w. 805 H.) adalah penulis kitab ini. Tujuan penulisannya secara khusus adalah untuk mengulas dan mengoreksi kandungan kitab *Qawâ'id al-Ahkâm* karya Izzuddin bin Abd al-Salam. *Syarh* al-Bulqini ini termasuk kritis sekaligus sistematis dalam mengupas *Qawâ'id al-Ahkâm*. Al-Bulqini biasanya memulai setiap persoalan dengan terlebih dahulu menulis naskah asli Izzuddin, kemudian dilanjutkan dengan tanggapan seputar tulisan itu. Tanggapan dimaksud bisa berbentuk *Syarh* (penjelasan), catatan, koreksi, bahkan kritik atas pendapat Izzuddin.

(3) *al-Majmû' al-Mudzahab fi Qawâ'id al-Madzhab dan al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fi Furu' al-Fiqh al-Syafi'i*

Dua kitab yang ditulis Shalahuddin Khalil bin Kaikalidi al-'Ala'i (w. 761 H.) ini dinilai sebagai pengembangan (*Syarh*) dari *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir* karya Ibn Wakil, walaupun al-'Ala'i sendiri tidak mengatakannya secara eksplisit. Al-'Ala'i memberi banyak tambahan atau catatan atas *al-Asybâh* karya Ibnu Wakil, serta menyusunnya dengan sangat sistematis. Khusus untuk kaidah-kaidah yang terkandung dalam kitab *al-Majmu' al-Mudzahab*, oleh al-'Ala'i dipilah dalam tiga medium pokok; yakni *al-Qawâ'id al-Khams al-Kubra* (lima kaidah dasar), *al-Qawâ'id al-Ushûliyyah* (kaidah-kaidah ushul), dan *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* (kaidah-kaidah fiqh). Banyak sekali ulama-ulama pada masa-masa selanjutnya yang memodifikasi kitab ini dalam bentuk *Mukhtashar*, seperti Muhammad bin Sulayman al-Sharkhadi (w. 792 H.), Taqiyuddin al-Khishni (w. 829 H.), dan Ibn Khatib al-Dahsyah (w. 834 H.).¹⁵

(4) *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir*

Penulisnya adalah ulama Syafi'iyyah yang sudah tidak asing, Tajuddin Abdul Wahhab bin Ali bin Abd al-Kafi al-Subuki (w. 771 H.),¹⁶ putra ulama kenamaan madzhab Syafi'i lainnya; Taqiyuddin al-

¹⁵ Akan dijelaskan kemudian. Bandingkan dalam *Dirasah Mustafidah 'an al-Majmu' al-Muhadzab wa Mukhtasharatibi*, h. 114 dan seterusnya.

¹⁶ Tajuddin Abu Nashr Abdul Wahhab bin Ali bin Abd al-Kafi al-Subuki, lebih akrab dipanggil Tajuddin al-Subuki, putra ulama kenamaan madzhab Syafi'i lainnya, Taqiyuddin al-Subuki. Dikalangan pesantren, nama beliau sudah tidak asing lagi terutama melalui karya monumentalnya, "*Jam'u al-Jawâmi'*". Salah satu keistimewaan Tajuddin al-Subuki adalah pada usia sekitar 18 tahun, beliau sudah mendapat ijazah dari Syaikh Syamsuddin al-Nuqaib untuk mengajar dan memberikan fatwa kepada

Subuki. Penulisan kitab ini menurut al-Subuki dimaksudkan untuk memodifikasi isi kitab *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karya Ibn Wakil. Dalam kenyataannya, kandungan *al-Asybah* milik al-Subuki ini memang hampir merangkum semua isi kitab Ibn Wakil tersebut, tentunya dengan penambahan beberapa materi lainnya. Al-Subuki memilah isi kitab ini ke dalam bab-bab berikut; *pertama*, bab lima kaidah dasar (*al-Qawâ'id al-khams*); *kedua*, bab kaidah-kaidah yang mengadung *furu'* dalam pelbagai bab fiqh (*al-Qawâ'id al-'ammah*); *ketiga*, bab kaidah-kaidah yang hanya masuk dalam satu bab fiqh (*al-Qawâ'id al-khâshshah*); *keempat*, kajian masalah-masalah *kalamiyyah* yang memunculkan *furu'-furu' fiqhiyyah*; *kelima*, pembahasan tentang persoalan-persoalan *ushûliyyah* yang memuat *furu'-furu' fiqhiyyah*; *keenam*, bab seputar istilah-istilah Arab atau kaidah-kaidah nahwu yang mempunyai kesamaan prinsipil dengan kaidah-kaidah fiqhiyyah; *ketujuh*, bab mengenai sebab-sebab terjadinya perbedaan pendapat (*khilaf*) di kalangan fuqaha, khususnya antara Syafi'iyyah dan Hanafiyyah, beserta landasan dalil masing-masing pendapat dan contoh-contoh kongkritnya; *kedelapan*, pembahasan pelbagai prinsip-prinsip fiqhiyyah yang sangat terperinci dan nyaris lengkap, seperti kajian hakikat *dzimmah*, *dlâbith* tentang *khulû'*, atau kajian seputar *alghâz*. Bagian terakhir ini dibagi dalam beragam kaidah, faidah, *dlâbith*, maupun *fasal*. Pada masa-masa berikutnya, kitab ini dinilai oleh para ulama sebagai: kitab berkualitas besar dengan kuantitas kecil (hanya terdiri dari dua jilid).¹⁷

(5) *Nuz-hât al-Nawâzhir fi Riyâdl al-Nazhâ-ir dan Mathalî' al-Daqâ'iq fi Tahrîr al-Jawâmi' wa al-Fawâriq*

Dua kitab ini ditulis oleh Jamaluddin Abdurrahim bin al-Hasan al-Isnawi (w. 772 H.).¹⁸ Kitab pertama (*Nuz-hât al-Nawâzhir fi Riyâdl al-*

masyarakat. Julukan sebagai *Qâdli al-Qudlât* bukan sekedar gelar kosong, sebab sejak usia remaja beliau sudah mencurahkan segala energinya di bidang ilmu dan hukum-hukum yudisial. Disamping itu, al-Subuki juga dikenal sebagai guru di pelbagai universitas besar kala itu, diantaranya di Dar al-Hadits al-Asyrafiiyyah, al-Syaikhuniyyah, dan al-Thuluni. Beliau meninggal secara syahid akibat terserang penyakit tha'un pada Malam Selasa, hari ketujuh Bulan Dzul Hijjah, tahun 771 H. tepat di usia 44 tahun.

¹⁷ Lihat komentar akhir Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'lani, *Fasal Kedelapan seputar kitab-kitab kaidah fiqh empat madzhab, Dirâsah wa Tahqiq Kitab al-Qawâ'id*, *Op. cit.* I/67

¹⁸ Jamaluddin Abdurrahim bin al-Hasan bin Ali bin Umar bin Ali Abu Muhammad al-Isnawi, seorang ahli fiqh, ushul, nahwu, arudl, tafsir, dll. Lahir di dataran tinggi Isna, Mesir, pada 704 H. dan sejak remaja sudah pindah ke kota Kairo. Di kota

Nazhâ'ir) pada bagian awalnya memuat beragam masalah *Nazhâ'ir*, dan pada bagian akhirnya mengulas persoalan fiqh ditinjau dari aspek perbedaan (*fâriq*) dan persamaan (*jâmi'*)-nya. Sebuah metode pendekatan baru yang belum pernah ada sebelumnya.

Sementara pada kitab kedua (*Mathalî' al-Daqâ'iq fi Tahrîr al-Jawâmi' wa al-Fawâriq*), al-Isnawi lebih mengintensifkan metode barunya itu. Dia berupaya menjelaskan setiap dua persoalan *fiqhiyyah* dari dua aspek sekaligus, aspek persamaan (*jâmi'*) dan titik perbedaan (*fâriq*), dengan menerangkan latar belakang masalahnya, kemudian titik temunya, serta perbedaan-perbedaan prinsipil diantara keduanya. Kitab ini oleh al-Isnawi disusun sesuai urutan bab-bab fiqh, ditambah beberapa catatan-catatan penting seputar detail-detail persoalan *fiqhiyyah*.

(6) *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id*

Ditulis oleh ulamâ kenamaan madzhab Syafi'i, Badruddin Muḥammad al-Zarkasyi (w. 794 H.).¹⁹ Gaya penulisan kaidah dalam *al-Mantsûr* ini disusun sesuai urutan huruf *Hijaiyyah*. Al-Zarkasyi tercatat sebagai ulama yang pertama kali memperkenalkan konsep penulisan seperti ini (baca: menulis sesuai urutan huruf *Hijaiyyah*). Di dalamnya termuat beragam kaidah fiqh, *illat* hukum, *dlâbith*,

itulah al-Isnawi banyak berguru kepada ulama-ulama besar seperti al-Quzwaini, Taqiyuddin al-Subuki, Abu al-Hayyan al-Andalusi, al-Fairuz Abbadi, dan Abu al-Fadl al-Iraqi. Diantara murid-muridnya adalah al-Zarkasyi, Kamaluddin al-Damiri, dan Zainuddin al-Maraghi. Di Indonesia, Al-Isnawi lebih dikenal sebagai seorang ahli nahwu dan fiqh, terutama lewat karya-karyanya seperti, *al-Kawâkib al-Durriyyah*, *al-Tamhîd*, *Nihayyah al-Saul*, *Zawaid al-Ushûl*, *al-Muhimmât*, dll. Al-Isnawi wafat pada bulan Jumadil Ula 772 H., tepat di usia yang ke 67 tahun.

¹⁹ Mempunyai nama asli Badruddin Muhammad bin Abdillâh bin Bahadur al-Zarkasyi, lahir di Mesir pada 745 H. dari orang tua keturunan Turki. Di usia yang tergolong muda, al-Zarkasyi sudah mampu menghafal kitab *al-Minhâj* karya al-Nawawi. Sedang dalam petualangan mencari ilmu, al-Zarkasyi berguru kepada banyak ulama-ulama kenamaan, seperti Jamaluddin al-Isnawi, Sirajuddin al-Bulqini, Syihabuddin al-Adzra'i, dan al-Hafidz Ibn Katsir. Tak heran bila dikemudian hari al-Zarkasyi dikenal sebagai seorang ahli fiqh, ushul fiqh, hadits, ilmu hadits, ilmu al-Quran, tafsir, plus kaidah fiqh. Dimasa tuanya, beliau mencurahkan seluruh waktu dan tenaga untuk mengajar dan menulis. Sekitar 30-an kitab telah ditulis al-Zarkasyi, diantaranya *Syarḥ al-Arba'in al-Nawawiyah*, *Syarḥ al-Jâmi' al-Shahîḥ li al-Bukhârî*, *al-Bahr al-Mubîth fi Ushûl al-Fiqh*, dan *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id* ini. Murid-muridnya antara lain al-Barmawi, al-Syamani, dan Ibn Hajji. Pada usia yang masih relatif muda, yakni 49-tahun, al-Zarkasyi dipanggil Yang Maha Kuasa tepat pada hari Ahad, 3 Rajab 794 H.

hingga detil-detil persoalan *fiqhiyyah* dengan pelbagai artikulasi yang sangat luas dan dengan penulisan yang sistematis. Abdul Wahhab bin Ahmad Al-Sya'rani (w. 973 H.) sudah meringkas kitab ini dalam sebuah *Mukhtashar* (ringkasan) yang diberi nama *al-Maqâshid al-Sunniyyah fi al-Qawâ'id al-Syar'iyyah* tanpa merubah sistematika penulisan maupun urutan pembahasan yang telah dirintis al-Zarkasyi.

(7) *al-Qawâ'id*

Syarif al-Din Isa al-Ghazi (w. 799 M.)²⁰ adalah penulis kitab ini. Di dalamnya memuat banyak kaidah-kaidah fiqh dengan pengecualian-kecualiannya, serta tambahan kajian tentang *alghaz* milik al-Asnawi yang dilengkapi oleh al-Ghazi.

Madzhab Hanbali

(1) *al-Qawâ'id al-Nuraniyyah al-Fiqhiyyah*

Jika dilihat sekilas, kitab yang ditulis oleh ulama fenomenal madzhab Hanbali, Syaikhul Islam Ahmad bin Taimiyyah (w. 728 H.),²¹ ini

²⁰ Syarif al-Din Isa bin Utsman bin Isa al-Ghazi, salah seorang murid Tajjuddin al-Subki dan pernah belajar di Universitas al-Umawi. Al-Ghazi mencapai derajat fatwa dan banyak menghasilkan karya di bidang fiqh, seperti *Syarh al-Kabir*, *al-Mutawassith*, dan *Kabir*. Ketiganya adalah *Syarh al-Minhaj* karya al-Nawawi. Disamping itu, al-Ghazi juga menulis ringkasan kitab *Rawdlat a-Thâlibin* milik al-Nawawi, ringkasan *al-Muhimmah* karya al-Isnawi, dan *Talkhis Ziyâdah Al-Kifayyah*, dll. Beliau wafat pada tahun 799 H.

²¹ Taqiyuddin Abu Abbas Ahmad bin Taimiyyah, intelektual Muslim dan pembaharu Abad ke-8 H/ke-14 M, ahli tauhid, tafsir, hadits, filsafat, fiqh, dan ushul fiqh madzhab Hanbali. Ibnu Taimiyyah lahir di Harran, Turki, pada 661 H./1263 M. dari keluarga cendekiawan. Keluarga Ibnu Taimiyyah kemudian pindah ke Damascus, Suriah setelah terjadinya tekanan dari tentara Mogul ke daerah Harran. Pendidikannya dimulai dengan belajar al-Quran dan hadits kepada ayahnya sendiri, dan pada usia sepuluh tahun sudah mampu menguasai kitab *Musnad Ahmad bin Hanbal*, *al-Kutûb al-Sittah*, dan *Mu'jam al-Thabari*. Masa pendidikannya diselesaikan pada usia 20 tahun, dan sejak saat itu ia mulai menuliskan karya-karyanya serta aktif menjadi guru besar hukum Madzhab Hanbali. Diantara karya-karyanya adalah; *Manhâj al-Sunnah al-Nabawiyah*, *Majmu' al-Fatawa*, *Muqaddimah fi Ulûm al-Tafsir*, *Itsbat al-Ma'ad*, *al-Radd ala al-Mantiqiyin*, *al-Radd ala Nusairiyah*, *al-Radd ala Falsafah Ibni Rusydi*, dan lain-lain. Tulisan-tulisannya rata-rata berisi kritik terhadap aliran-aliran dan paham-paham yang berkembang di zamannya, seperti aliran tasawuf, teologi, filsafat, kepercayaan-kepercayaan, dan kritik atas pemikiran intelektual-intelektual muslim sebelumnya seperti al-Ghazali, Ibnu Sina, Ibnu Arabi, dan Ibnu Rusydi. Diantara murid-muridnya yang masyhur adalah, Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, Najmuddin al-Thufi, Ibnu Katsir, dan beberapa ulama kenamaan lainnya. Sejak usia 30-an tahun, Ibnu Taimiyyah sudah diakui kapasitas keilmuannya dan

agaknya cuma membahas persoalan khilaf antar ulama dan tidak sedikitpun mencerminkan sebagai kitab kaidah. Padahal tidak demikian; di dalamnya terdapat kajian kaidah fiqh walaupun dengan porsi terbatas. Ibnu Taimiyah memang tidak menulis (apalagi menyebut) secara eksplisit kaidah-kaidah fiqh yang tertuang dalam kitab ini, sehingga dibutuhkan penalaran lebih dalam untuk memahaminya.

(2) *al-Qawâ'id al-Shugra dan al-Qawâ'id al-Kubra*

Ditulis oleh seorang penulis produktif madzhab Hanbali, Najm al-Din Sulayman bin Abd al-Qawi al-Thufi (w. 716 H.).²² Kitab yang telah dicetak berulang kali ini secara khusus mengkaji kaidah-kaidah fiqh madzhab Hanbali tanpa mengaitkannya dengan madzhab-madzhab yang lain. Walaupun terdiri dari dua jilid, namun keduanya biasanya dicetak dalam satu kemasan.

(3) *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*

Ditulis oleh Ibn Qâdli al-Jabal Ahmad bin al-Hasan (w. 771 H.). Kaidah-kaidah yang terkandung dalam kitab ini umumnya berbentuk

tidak tertandingi oleh ulama-ulama lain di zamannya. Ibnu Taimiyah meninggal di Damascus pada 20 Dzulqadâ' 728 H./27 September 1328 M.

²² Ahli fiqh madzhab Hanbali, yang juga ahli di bidang ushul, tafsir, hadits, dan nahwu. Nama lengkapnya Najmuddin Abu al-Rabi' Sulayman bin Abd al-Qawi bin Abdul Karim bin Sa'id al-Thufi, tapi lebih dikenal dengan Najmuddin al-Thufi. Dilahirkan pada tahun 670-an H. di dusun Thufa yang berada di daerah administratif Sharshar. Pendidikannya diawali dari tanah kelahirannya sendiri, dan di antaranya berguru kepada Ibnu Jani. Ia berpindah ke Baghdad pada tahun 691 H. dan berhasil menghafal kitab *al-Muharrar* karya al-Rafi'i yang dikaji bersama Taqiyyudin al-Zurairani. Diantra gurunya selama di Baghdad adalah Abu Abdilah Muhammad bin al-Husayn, al-Nashir al-Fariqi, Ibnu Thabbal, Ibnu Hamzah, Taqiyyuddin bin Taimiyah, Ibnu Hayyan, dll. Selain di Baghdad, al-Thufi juga pernah mnegembara ke beberapa negara, seperti Mesir, Iran, hingga Yerusalem. Al-Thufi juga dikenal sebagai penulis yang sangat produktif di berbagai disiplin ilmu. Di bidang ilmu tafsir dan hadits, ia menulis kurang lebih 10 kitab, di bidang akidah, fiqh, dan ushul fiqh, al-Thufi menulis lebih dari 22 kitab, lalu di bidang bahasa dan sastra Arab menulis 10 buah kitab. Di antara karyanya yang terkenal adalah, *al-Akasir fi Qawâ'id al-Tafsir*, *al-Isyârah al-Ilahiyah ila al-Mabâhîs al-Ushûliyyah*, dan *Idlâh al-Bayan 'an Ma'ani Umm al-Quran* (tafsir), *Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah* (hadits), *Mukhitashar al-Raudlah al-Qadamiyyah* dan *Ma'ârij al-Ushûl ilâ Ilm al-Ushûl* (Ushul Fiqh), *al-Riyadl al-Nawâdir fi al-Aisyâh wa al-Nazhâ'ir* (Kaidah Fiqh), *Syarh Muqaddimah al-Hariri* (Fiqh), *Bughyah al-Washîl ila Ma'rifat al-Fawâshil*, *Bughyah al-Sâ'il fi Ummahât al-Masâ'il*, *al-Intisârat al-Islamiyyah fi Daf' al-Syubhat 'an Nashrâniyyah* (akidah), dan *Tuhfah Abl al-Adab fi Ma'rifat Lisan al-Arab*, *al-Risâlah al-Alawiyah fi al-Qawâ'id al-Arabiyyah*, serta *Daf' al-Malam 'an Abl al-Mantiq wa al-Kalam* (sastra Arab dan logika). Al-Thufi meninggal di Batul Maqdis (Yerusalem) pada 716 H.

kalam matsal (peribahasa?) yang sangat ringkas, sehingga membutuhkan pencernaan dan penalaran mendalam untuk memahami isi dan makna yang dikandungnya.

(4) *al-Idlâh fi al-Fiqh al-Islami*

Kitab yang memuat sekitar 160 (seratus enam puluh) kaidah ini ditulis oleh Abu al-Farj Abdurrahman bin Rajab (w. 795 H.)²³ dan disusun sesuai urutan kitab fiqh. Kaidah-kaidah yang tertulis di dalamnya disusun sesuai tema-tema tertentu, dan rata-rata mempunyai redaksi yang panjang. Dalam kitab ini juga banyak tertulis catatan-catatan penting seputar fiqh madzhab Hanbali yang bisa menambah kekayaan pengetahuan bagi para pembacanya. Tak heran bila Haji Khulafah memujinya sebagai "*kitab nâfi' min 'ajâ'ib al-dahr*",²⁴ atau kitab yang mengandung manfaat tinggi serta fenomenal di zamannya.

Walaupun bernama *al-Idlâh fi al-Fiqh al-Islami*, akan tetapi kitab ini sejatinya hanya membahas persoalan fiqh dari madzhab Hanbali saja. Selain itu, Ibnu Rajab belum memilah antara kaidah dan *dlâbith* dalam kitab ini.

e. ABAD KE-IX Madzhab Maliki

(1) *al-Mudzahhab fi Dlabthi Qawâ'id al-Madzhab*

Ditulis oleh Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad, atau lebih dikenal dengan julukan al-Adzum (w. 889 H.). Inilah satu-satunya kitab kaidah yang ditulis ulama madzhab Maliki pada abad kesembiliah Hijriyyah. Sayangnya, hingga kini kitab tersebut belum di cetak dan masih berupa naskah dokumentasi yang –salah satunya- tersimpan di penerbit Dar al-Kutub al-Wathâniyyah, Tunisia.

²³ Ahli fiqh dan hadits, bernama lengkap Abdurrahman bin Ahmad bin Rajab bin al-Hasan bin Muhammad bin Mas'ud al-Salami al-Baghdadi. Lahir tahun 733 H. di Baghdad dan kemudian tinggal di Damaskus, Syiria. Ibnu Rajab paling lama berguru kepada Abu al-Fath al-Miduni hingga mencapai puncak intelektualitas yang mumpuni. Diantara karya-karyanya adalah, *Syarh al-Turmudzi*, *Syarh Ilal al-Turmudzi*, *Thabaqat al-Hanabilah*, dan mengomentari sebagian kecil kitab *Shahih al-Bukhâri*. Ibnu Rajab meninggal pada 795 H.

²⁴ Periksa *maqâlah* ini, antara lain, dalam Musthafa bin Abdillah al-Qasthantini al-Rumi, *Kasyf al-Zhunûn 'an Asâmi al-Kutûb wa al-Funûn*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1413 H./1992 M. jilid II, h. 1359.

Madzhab Syafi'i

(1) *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*

Kitab yang ditulis pada akhir abad ke X ini merupakan karya seorang ulama kenamaan madzhab Syafi'i, Umar bin Ali, atau yang biasa disebut Ibn Mulaqqan (w. 804 H.). Penulisannya disesuaikan dengan urutan bab fiqh. Dalam kata pengantarnya, Ibnu Mulaqqan menyatakan bahwa kitab ini ditulis setelah melalui proses perbaikan dan koreksi sampai tiga kali dan berlangsung selama kurang lebih 40 tahun!. Jika ditilik lebih jauh, penulisan *al-Asybah* Ibn Mulaqqan ini tidak lain merupakan hasil modifikasi atas *al-Asybah* karya Ibn Wakil dan *al-Majmû' al-Mudzahab* karya al-'Ala'i.

f. ABAD KE-X

Madzhab Hanafi

(1) *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*

Inilah kitab pertama yang mendobrak kemerosotan kitab kaidah madzhab Hanafi yang sudah berlangsung dua abad lamanya (sejak abad ke VII hingga abad ke IX). Ditulis oleh Zainuddin bin Ibrahim atau yang lebih akrab dipanggil Ibn Nujaym (w. 980 H.). Kitab ini termasuk paling laris dan mendapat sambutan hangat di zamannya. Metodologi penulisan *al-Asybah* karya Ibnu Nujaym ini hampir menyerupai *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karya al-Suyuthi. Dan ternyata memang demikian. Ibn Nujaym mengakui dengan jujur bahwa dia banyak belajar pada sistematika penulisan al-Suyuthi.²⁵ Selain al-Suyuthi, Ibn Nujaym juga mengaku terinspirasi oleh *al-Asybah* al-Subuki. Sebab menurut Ibnu Nujaym, pada zamannya tak ada seorangpun ulama Hanafiyah yang berupaya memodifikasi *al-Asybah* karya al-Suyuthi dan al-Subuki, sehingga beliaulah yang berinisiatif melakukannya. Namun dalam kitab ini, Ibnu Nujaym memberi tambahan satu kaidah kubra, "*La Tsawâba illa bi al-Niyat*". Kaidah ini tidak ditemui dalam *al-Asybah* karya al-Suyuthi maupun al-Subuki.²⁶

Kitab yang sangat terkenal ini terdiri dari tujuh *fan* (bagian); pertama tentang kaidah fiqh; kedua *dlabith* fiqh; ketiga metode

²⁵ Teliti *Asybah wa al-Nazhâ'ir li Ibn Nujaym*, h. 141.

²⁶ Dalam *al-Asybah* karya al-Suyuthi, kaidah kubra cuma berjumlah lima kaidah, sehingga dengan penambahan versi Ibnu Nujaym ini jumlah keseluruhannya menjadi enam kaidah.

mengetahui persamaan dan perbedaan istilah-istilah fiqh; keempat membahas tentang *alghaz*; kelima mengenai *al-hiyal*; keenam tentang persoalan yang mempunyai persamaan karakteristik dan hukum disertai perbedaan masing-masing; ketujuh memuat profil Imam Hanafi dan semua *ashhâb*-nya dari masa ke masa. Salah satu keistimewaan kitab ini terletak pada upaya Ibnu Nujaym untuk selalu menyebutkan bab-bab fiqh yang masuk dalam setiap kaidah beserta contoh-contohnya.

Kitab ini sudah berkali-kali dimodifikasi dalam beragam versi (baik dalam bentuk *Syarh* atau *hâsyiah*), dan modifikasi terakhir dilakukan oleh Muhammad Muthi' al-Hafidz serta Ibn Abidin dalam kitabnya *Nuz-hat al-Nawâdzir ala al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*. Dalam kata pengantarnya,²⁷ Muhammad Muthi' al-Hafidz menghitung kurang lebih sudah ada 27 kitab *Syarh*, *hâsyiah*, hingga *ta'liqah-ta'liqah* yang secara khusus mengomentari dan memodifikasi *al-Asybah* karya Ibn Nujaym ini. Salah satu kitab *Syarh* terbesar adalah *al-Tahqîq al-Bahir* karya Muhammad Hibbatullah bin Muhammad al-Taji (w. 1224 H.) yang terdiri dari 2004 halaman.²⁸

Madzhab Maliki

(1) *al-Manhaj al-Muntakhab*

Ditulis dalam bentuk *nazham* oleh Abu al-Hasan Ali bin Qasim al-Ziqaq (w. 912 H.) dan secara khusus mengkaji koleksi kaidah Imam Malik. Jumlah keseluruhannya mencapai 437 (empat ratus tiga puluh tujuh) bait. Sudah banyak yang memodifikasi *nazham* ini, baik dalam bentuk *syarh* maupun *takmilah* (penyempurna).

(2) *Idlâh al-Masalik ila Qawâ'id Imam Malik dan Iddat al-Buruq fi Talkhis ma fi al-Madzhab min al-Jumu' wa al-Furûq*

Dua kitab ini ditulis oleh seorang ulama kenamaan madzhab Maliki, Abu al-Abbas Ahmad bin Yahya al-Wansyarisi (w. 914 H.). Kitab pertama (*Idlâh al-Masalik ila Qawâ'id Imam Malik*) dicetak dalam

²⁷ Bandingkan dengan Muhammad Muthi' al-Hafidz dalam kata pengantarnya untuk penerbitan terbaru *Asybah wa al-Nazhâ'ir li Ibn Nujaym*, h. 10-14.

²⁸ Diantara *syarh-syarh al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* yang lain adalah *Ghamz 'Uyûn al-Bashâ'ir* karya Ahmad bin Muhammad al-Hanafi al-Hamawi (w. 1098), kemudian *Ittibâf al-Abshâr wa al-Bashâ'ir bi Tabwîb Kitâb Asybah wa al-Nazhâ'ir* milik Muhammad Abi al-Fath al-Hanafi, dll. (akan dijelaskan kemudian).

satu jilid. Kaidah-kaidah fiqh yang tercantum di dalamnya ditulis secara acak dan tersebar di berbagai halaman, bahkan banyak diantaranya yang ditulis dengan nada pertanyaan (*istifhâm*). Walaupun kurang sistematis, namun penyisipan tanda tanya itu bisa menjadi stimulus (pendorong) agar pembaca berpikir lebih dalam saat mengkaji kaidah-kaidah yang terkandung dalamnya. Al-Wansyarisi belum memilah antara kaidah *fihiyyah* dan *ushûliyyah*. Bahkan al-Wansyarisi membahasakan kaidah pada persoalan-persoalan yang sebenarnya masuk dalam wilayah ushul fiqh, seperti pertanyaan; *الواجب الاجتهاد او الاصابة* (yang wajib apakah berijtihad atau menemukan kebenaran). Kaidah-kaidah yang termuat dalam kitab ini, baik berupa kaidah *fihiyyah* maupun *ushûliyyah*, semuanya berjumlah 118 (seratus delapan belas).

Sementara kitab yang kedua (*'Iddat al-Burûq fi Talkhîs ma fi al-Madzhab min al-Jumû' wa al-Furûq*) mengkaji permasalahan *Furûqiyyah* secara tuntas dan menyeluruh. Sebagaimana kebiasaan ulama-ulama di zamannya, Al Wansyarisi menggunakan sistematika penulisan sesuai dengan urutan bab fiqh.

(3) *al-Manjûr 'alâ al-Manhâj al-Muntakhâb*

Ditulis oleh Abu al-Abbas Ahmad bin Ali al-Manjur (w. 995 H.). Sesuai dengan judulnya, kitab ini merupakan *Syarh* dari *Nazham al-Manhâj al-Muntakhâb* karya Abu al-Hasan al-Ziqaq. Untuk mengulas kaidah-kaidah dalam *nazham* kecil itu, al-Manjûr banyak mengadopsi kandungan kitab *al-Qawâ'id* karya al-Maqqari, *al-Furûq* milik al-Qarrafi, serta *al-Masâlik* karya al-Wansyarisi. Ketiga kitab inilah yang dijadikan rujukan utama oleh al-Manjûr untuk mengurai kaidah-kaidah fiqh dalam kitabnya itu.

(4) *Al-Nûr al-Muqtabas fî Qawâ'id Anas bin Mâlik*

Kitab ini merupakan saripati dari *Idlâh al-Masâlik* karya al-Wansyarisi, dan ditulis oleh putra al-Wansyarisi yang bernama Abdul Wahid (w. 955 H.). Sayangnya, kitab ini sampai sekarang belum dicetak dan beredar secara umum. Menurut Abdurrahman al-Sya'lani, salah satu manuskrip *nazham* ini berada di salah satu perpustakaan di Madrid, Spanyol.²⁹

(5) *al-Kulliyyât*

²⁹ Lihat *Dirâsah wa al-Tabqâq Kitâb al-Qawâ'id*, *Op. cit.*, h. 62.

Kitab yang hingga sekarang belum dicetak ini ditulis oleh Muhammad bin Ahmad bin Muhammad al-Miknasi, atau biasa dipanggil Ibnu Ghâzi (w. 919 H.). Walaupun belum dicetak secara resmi, namun sekarang naskah kitab ini banyak ditemui di beberapa perpustakaan di Arab dan Afrika Utara.

Madzhab Syafi'i

(1) *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir fi al-Furû'*

Inilah kitab paling monumental dalam madzhab Syafi'i, ditulis oleh Jalaluddin Abd al-Rahman bin Abi Bakar bin Muhammad al-Suyuthi (w. 911 H) seorang ahli fiqh, ushul, tafsir, hadits, nahwu, *balaghah*, dan *mantiq*.³⁰ Dalam kitab ini, al-Suyuthi merangkum beragam kaidah, *dlâbit*, *nazhâ'ir*, hingga detail-detail masalah lainnya dengan klasifikasi yang sangat sistematis dan mudah dicerna.

³⁰ Abdurahman ibn al-Kamâl Abu Bakar ibn Muhammad ibn Sâbiq al-Din ibn al-Fakhr Utsman ibn Nâzhir al-Din Muhammad ibn Saifuddin Khadr ibn Najmuddin Abi al-Shalâh al-Khudlari al-Asyûthi. Lebih dikenal dengan sebutan Jalal al-Din al-Suyuthi. Ahli nahwu, 'arudl, balâghah, sejarah, fiqh, ushul, manthiq, tafsir, hadits, sekaligus sufi kenamaan. Lahir di Khudlairyah, daerah tandus di Baghdad pada malam Ahad awal bulan Rajab tahun 849 H. Al-Suyuthi lahir dalam keadaan yatim dan sejak usia 8 tahun sudah hafal al-Quran. Al-Suyuthi kemudian mengembara mencari ilmu pengetahuan dari satu guru ke guru yang lain. Dalam bidang ilmu Farâ'idl belajar pada Syihabuddin al-Syârmasâhi, dan kemudian diberi mandat untuk mengajar ketika menginjak usia 16 tahun. Pada usia itu pula, al-Suyuthi mulai menulis kitab. Kitab yang pertama kali ditulisnya adalah *Syarh al-Isti'âdzah wa al-Basm'Allah*. Selain itu, al-Suyuthi juga belajar pada 'Ilmu al-Din al-Qulyubi, lalu pada Sayrif al-Din al-Manawi. Dalam bidang hadits dan kesusastraan Arab belajar pada Taqiyuddin al-Syibli al-Hanafi. Selanjutnya belajar tafsir, ushul fiqh, sastra Arab dan Balaghah secara intesif pada Muhyiddin al-Kâfîji selama ± 14 tahun. Imam Suyuthi berpindah-pindah tempat; mulai dari Syâm, lalu ke Hijâz, Yaman, India, dan lainnya demi mengais ilmu pengetahuan. Seluruh hidupnya dicurahkan sepenuhnya untuk pengetahuan, terutama dalam bidang tulis-menulis. Tak kurang dari 500 kitab telah dihasilkannya. Diantara yang masyhur adalah *Tafsir Jalâlyn* (tafsir/ditulis bersama Jalâl al-Din al-Mahallî), *Al-Itqân fi 'Ulûm al-Quran* (ilmu tafsir), *Al-Durr al-Mantsûr* (asbab al-nuzul), *Al-Jâmi' al-Shaghîr* (hadits), *al-Hâwi li al-Fatâwi* (Fiqh), *Al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* (kaidah fiqh), *Al-Bahjah al-Mudlîyyah syarh Alfîyyah ibn Malik* (nahwu), *Syarh Jauhar Maknun* dan *Nazhm Uqûd al-Jumân* (balaghah), *al-Mantiq* (logika), dan masih banyak yang lain. Sejak usia 40 tahun, al-Suyuthi menjalani kehidupan sufi dan berkhawat sambil menulis hingga wafat pada usia ke 63. al-Suyuthi meninggal pada malam Jum'at dini hari tanggal 19 Jumadil Ula tahun 911 H., setelah terbaring sakit selama 7 hari lamanya. Dimakamkan di Hawsy Qûshûn, di luar pintu Qarrâfah. Periksa lebih lengkapnya dalam al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. M. al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, h. 9-19.

Sistematika dan cakupan kaidahnya juga sangat luas dan komprehensif, sehingga kitab ini pantas mendapat gelar sebagai *ajma' kutûb al-qawâ'id*, atau kitab terlengkap yang merangkum segala permasalahan kaidah fiqh.³¹ Disamping itu, konsep penulisan versi al-Suyuthi ke dalam tiga kelompok besar, yakni kaidah-kaidah yang mempunyai medium cakup menyeluruh (*al-qawâ'id al-kubra*), kaidah-kaidah yang mengandung jangkauan *furu'* mayoritas (*al-qawâ'id al-aghlabiyyah*), dan kaidah-kaidah yang masih diperselisihkan (*al-qawâ'id al-mukhtalaf fihâ*), membuat *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* ini menjadi salah satu kitab istimewa dengan sistematika penulisan terbaik di zamannya.³²

Kitab ini sudah dicetak ratusan (bahkan ribuan) kali dan selalu menjadi rujukan berbagai kalangan selama berabad-abad lamanya, baik dari kalangan mahasiswa, akademisi, pengajar, maupun pesantren. Selain itu, karya al-Suyuthi ini sudah melahirkan banyak *Syarh*, *mukhtashar*, maupun *hâsyiah*. Diantara *mukhtashar*-nya adalah *al-Mawâhib al-Saniyyah* karya Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi (w.1201 H.). Yang berbentuk *nazham* adalah *al-Farâ'id al-Bahiyyah* karya Abu Bakar bin Abi al-Qasim al-Ahdali (w. 1035 H.), dan yang berbentuk *hâsyiah* adalah *al-Fawâ'id al-Janiyyah* karya Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani.³³

Madzhab Hanbali

(1) *Mughnî Dzawî al-Afhâm 'an al-Kutûb al-Katsîrah fî al-Ahkâm*

Pada dasarnya, kitab karya Jamaluddin Yusuf bin Abd al-Hadi (w. 909 H.) ini lebih banyak mengintensifkan pembahasannya pada masalah-masalah *furû'iyah*. Namun pada bagian akhirnya, kitab ini banyak menyinggung kajian kaidah-kaidah fiqh yang ditulis secara acak dan tanpa urutan yang jelas. Jumlahnya mencapai 70-an kaidah.

³¹ Sebelum menulis *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, al-Suyuthi terlebih dahulu menulis "bahan dasar"-nya melalui kitab *al-Fawâ'id fî al-Dlawâbith wa al-Qawâ'id*. Lihat dalam Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani dalam *Al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, vol. I, 1997, jilid I, h. 67.

³² Pemilahan kaidah dalam tiga kelompok besar ini juga menjadi ciri khas penulisan kitab-kitab madzhab Syafi'i. Pembagian model ini pula yang akan dijadikan landasan mengulas kaidah-kaidah fiqh dalam buku yang sedang Anda pegang ini.

³³ Akan dijelaskan kemudian.

g. ABAD KE XI

Madzhab Hanafi

(1) *Ghamz 'Uyûn al-Bashâ'ir*

Penulisnya adalah Ahmad bin Muhammad al-Hamawi (w. 1098 H.). Inilah salah satu *syarh* terbesar yang terdiri dari empat jilid. Al-Hamawi secara khusus menulis kitab ini untuk mengurai dan menjelaskan kandungan kitab *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karya Ibn Nujaym, sehingga penulisannya disesuaikan dengan sistematika penulisan kitab induknya .

Madzhab Maliki

(1) *Takmilah al-Manhaj al-Muntakhab*

Ditulis oleh Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad Mayyarah (w. 1072 H.) dan merupakan penyempurna (*takmilah*) dari *Nazham al-Manhaj al-Muntakhab* karya al-Ziqaq. Seperti telah disinggung di muka, *Nazham al-Manhaj al-Muntakhab* merupakan intisari fiqh madzhab Maliki yang pada mulanya berjumlah 437 bait. Oleh Ahmad Mayyarah, ke-437 *nazham* itu kemudian disempurnakan dan ditambah hingga mencapai 671 bait. Dengan modifikasi ini, Ahmad Mayyarah tercatat sebagai satu-satunya ulama yang melakukan penambahan dan modifikasi *nazham* kaidah fiqh.

Madzhab Syafi'i

(1) *al-Farâ'id al-Bahiyah*

Seperti telah disinggung sebelumnya, kitab ini merupakan bait-bait *nazham* ringkasan dari *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karya al-Suyuthi. Ditulis oleh seorang ulama kelahiran Yaman, Abu Bakar bin Abi al-Qasim al-Ahdal al-Yamani (w. 1035 H.).³⁴ *Nazham* yang termasuk salah satu kurikulum wajib kelas III Tsanawiyah MHM Lirboyo ini, sudah di-*Syarh*-i oleh Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi dalam karyanya,

³⁴ Abu Bakar ibn Abi al-Qasim bin Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakar bin Sulayman bin Abi al-Qasim bin Abi Bakar bin Abi al-Qasim bin Umar bin Ali bin Umar al-Ahdal. Dilahirkan pada kisaran tahun 984 H. di Hallah, Yaman. Dalam kehidupan kesehariannya, ulama sufi ini lebih senang dipanggil al-Ahdal –yang notabene adalah nama kakeknya- karena ingin mendapat limpahan berkah dari sang kakek yang dikenal sebagai seorang Wali Qutb. Kitab-kitab karangan al-Ahdal yang sering dikaji kalangan pesantren (selain *Farâ'id al-Bahiyah*) antara lain, *Nazham al-Tahrir fi al-Fiqh*, *Nazham Waraqât fi Ushûl al-Fiqh*, dan *Nazham Nukhbah*. Beliau meninggal al-Mahath, salah satu kawasan di Yaman, pada Bulan Jumadil Akhir, tahun 1030 H.

al-Mawâhib al-Saniyyah, dimana *al-Mawâhib* sendiri kemudian dikupas ulang oleh ulama keturunan Padang yang menetap di Mekkah, Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani, dalam *Hâsyiah al-Fawâ'id al-Janiyyah*.³⁵

(2) *Al-I'tinâ' fi al-Farq wa al-Istitsnâ'*

Penulisnya adalah Badr al-Din Muhammad Bin Abi Bakar Bin Sulayman al-Bakri, terdiri dari dua jilid besar, mengandung enam ratus kaidah dan disusun sesuai urutan bab fiqh. Model penulisan per kaidah dimulai dengan penjelasan singkat tentang masalah fiqh, lalu menyebutkan kaidah, serta diakhiri dengan pengecualian-pengecualiannya. Kitab ini selesai ditulis pada tahun 1062 H.

Madzhab Hanbali

(1) *Risâlah fi al-Qawâ'id*

Sesuai dengan namanya (*risâlah*; catatan kecil), kitab berukuran kecil ini merupakan *syarh* dari *nazham* yang ditulis pengarangnya sendiri, yaitu Abdurrahman bin al-Nashir al-Sa'di (w. 1376 H.). *Nazham* yang di-*syarh*-i kitab ini hanya berjumlah 47 bait, sehingga kaidah-kaidah fiqh yang tertulis di dalamnya tidak begitu banyak.

h. ABAD KE XII

Madzhab Hanafi

(1) *Majâmi' al-Haqâ'iq*

Pada mulanya, penulisan kitab ini bertujuan untuk mengkaji kaidah-kaidah ushul fiqh. Tapi ternyata kandungan kaidah *fiqhîyyah* yang termuat di dalamnya juga sangat banyak; kurang lebih 1504 (seribu lima ratus empat) kaidah dan ditulis sesuai urutan huruf *hijâiyyah*. Penulisnya adalah seorang faqih kelahiran Turki, yaitu Abu Sa'id Muhammad al-Khadimi (w. 1176 H.). Ke-1504 kaidah itu –sayangnya– hanya ditulis secara singkat tanpa diberi penjabaran yang berarti.

Tahun 1246 H., kitab karya al-Khadimi tersebut kemudian di-*Syarh*-i secara singkat oleh Musthafa bin Muhammad al-Kuzahshari, seorang ulama berkebangsaan Turki dalam kitabnya, *Manâfi' al-Daqâ'iq Syarh Majâmi' al-Haqâ'iq*, serta oleh ulama berkebangsaan Turki lainnya, Sulayman al-Qiqrk al-Aghaji dalam kitabnya, *Syarh al-Khatimah* (tahun 1299).

³⁵ Dua profil kitab ini akan dijelaskan kemudian.

Abad ini bisa dikatakan sebagai abad paling suram dalam hal penulisan kitab-kitab kaidah. Kemandekan khazanah intelektual Islam secara umum, dan kajian fiqh secara khusus, ternyata juga berimbas pada *ghirah* penulisan kitab-kitab kaidah fiqh. Hanya al-Khadimi yang masih berupaya melestarikan tradisi penulisan kitab kaidah pada abad ini, selebihnya tak seorang fuqha pun yang melakukan hal yang sama.

i. ABAD KE XIII (Abad Modern)

Madzhab Hanafi

(1) *Ittihâf al-Abshâr wa al-Bashâ'ir fi Tabwîb al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*

Ditulis oleh seorang mufti Iskandariyyah, Muhammad Abi al-Fath, dan diproyeksikan untuk mengupas dan mengklasifikasi kandungan kitab *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karya Ibnu Nujaym. Kitab ini mengakhiri masa kevakuman karya-karya di bidang kaidah fiqh yang sempat mandek selama satu abad sebelumnya.

(2) *al-Tahqîq al-Bahîr*

Kitab ini juga merupakan Syarh *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karya Ibnu Nujaym, dan ditulis oleh Muhammad Hibbatullah bin Muhammad al-Tâjî (w. 1224 H.). Terdiri dari enam jilid, dan merupakan salah satu kitab *syarh* terbesar dari *al-Asybah* Ibnu Nujaym. Dari keenam jilid itu, menurut hitungan Abdullah al-Sya'lani, jumlahnya mencapai 2004 halaman.

(3) *Majallah al-Ahkâm al-Ad-liyyah*

Kitab ini disusun secara kolektif para ulama madzhab Hanafi pada tahun 1286 H. atas rekomendasi dari Dawlah Utsmaniyyah (Ottoman) yang berkuasa di Turki. Pada awalnya, penulisan kitab ini bertujuan untuk menerangkan hukum-hukum *mu'âmalah mâliyyah* dan hukum-hukum perdata lainnya. Namun karena mulai halaman 2 hingga 100 terkandung sekitar 77 buah kaidah yang ditulis secara acak, akhirnya banyak kitab-kitab kaidah yang terbit kemudian, memberikan keterangan maupun catatan-catatan dalam bentuk *syarh* maupun *hasyiah*. Secara umum, sistematika penulisan kitab ini disesuaikan dengan sistem nomor dengan mengikuti urutan bab fiqh, dan memuat sekitar 1851 pasal. Kitab ini dinilai sebagai kodifikasi hukum fiqh pertama yang disusun demi menciptakan unifikasi hukum

yang akan diterapkan di seluruh peradilan di bawah pemerintahan Turki Utsmani.³⁶

(4) *al-Farâ'id al-Bahiyah fi al-Qawâ'id wa al-Fawâ'id al-Fiqhiyyah*

Kitab ini ditulis oleh seorang Mufti dari Damaskus, Syiria, bernama Mahmud Hamzah (w. 1305 H.) pada penghujung abad ke-13 Hijriyyah. Kitab yang merangkum beragam kaidah *ushûliyyah*, kaidah *fiqhiyyah*, dan *dlâbith-dlâbith* fiqh ini disusun sesuai bab-bab kitab fiqh. Menurut Musthafa al-Zarqa', Mahmud Hamzah lah orang pertama yang memilah antara kaidah *fiqhiyyah* dan *dlâbith fiqhiyyah* dalam bidang studi tersendiri. Pada abad-abad sebelumnya, kaidah dan *dlâbith* memang belum ada pemilahan sehingga penulisan dan pengertian keduanya cenderung bercampur aduk. Mahmud Hamzah lah ulama pertama yang melakukan klasifikasi itu. Kitab yang *concern* dengan kajian fiqh Hanafi ini memuat sekitar 243 kaidah (baik *ushûliyyah* maupun *fiqhiyyah*), ditambah kajian *dlâbith-dlâbith* dan catatan-catatan kecil (*al-fawâ'id*) yang jumlahnya-justru-lebih banyak daripada kandungan kaidahnya.

Madzhab Syafi'i

(1) *Syarh al-Qawâ'id al-Khams*

Pengarangnya adalah Abdullah bin Ali Swaydan (w. 1234 H.). Sesuai dengan namanya, kitab ini pada mulanya ditujukan untuk membahas lima kaidah *kubra*, namun pada bagian akhir kitabnya, Ali Swaydan juga menyinggung beberapa kaidah fiqh selain kaidah *kubra*.

(2) *Al-Mawâhib Al-Saniyyah*

Dalam mukaddimahya, pengarang kitab ini, Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi (w.1201 H.), menyatakan bahwa kodifikasi kitab ini bertujuan untuk menjelaskan kata-kata sulit yang dijumpai dalam *al-Farâ'id al-Bahiyah* karya Abu Bakar bin Muhammad al-Ahdali. Untaian kata yang terdapat dalam *nazham al-Farâ'id al-Bahiyah* memang ringkas dan padat, sehingga harus diulas lebih jauh agar mudah difahami. Mengurai kata-kata yang ringkas-padat inilah yang ditawarkan Al-Jarhazi. Sementara sistematika penulisannya sama persis dengan apa *al-Farâ'id al-Bahiyah*, yakni terdiri dari tiga bagian: (1) lima kaidah yang memuat cakupan persoalan yang universal (*al-*

³⁶ Ensiklopedi Islam, *Op.cit.* cet. III, huruf "F", h. 112.

qawâ'id al-kubra), (2) kaidah yang memuat cakupan *furu'* cukup banyak (mayoritas) namun tak sebanyak bagian pertama (*al-qawâ'id al-aghlabiyyah*), dan (3) kaidah-kaidah yang masih diperdebatkan (*al-qawâ'id al-mukhtalaf fihâ*). Kitab inilah yang nantinya di-Syarh-i lagi oleh ulama keturunan Padang, Sumatra Barat, Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani atau yang biasa dipanggil Abu al-Faydl (Bapak *si* al-Faydl).

j. ABAD KE XIV

Madzhab Hanafi

(1) *al-Farâ'id al-Bahiyyah*

Kitab karya Mahmud Afandi Hamzah (w. 1305 H.) ini berbentuk *mukhtashar* (ringkasan) sehingga tampak kecil dan praktis. Walaupun demikian, karya salah satu mufti di Damaskus (Damsyiq) ini ditulis secara konseptual dengan mengikuti urutan bab-bab fiqh. Setiap pembahasan kaidahnya selalu diawali dengan artikulasi tekstualis, kemudian dalil kaidah, dan diakhiri dengan uraian sebagian *furu'* kaidah.

(2) *Syarh al-Majallah*

Kitab ini merupakan karya yang dihasilkan berkat kerjasama (kolaborasi) dua ulama Hanafiyyah, yakni Muhammad Khalid al-Atâsi dan Muhammad Thahir al-Atâsi, dan terdiri dari 6 (enam) jilid besar. Sesuai dengan judulnya, kitab ini adalah *syarh Majallah al-Ahkâm* yang ditulis pada masa Dawlah Ustmani satu abad sebelumnya. Akan tetapi, dari keenam jilidnya, hanya jilid pertama saja yang secara intens mengurai permasalahan kaidah *fihiyyah*, sementara selebihnya lebih banyak membahas persoalan-persoalan *kaidah ushûliyyah* dan hukum-hukum *furû'iyah*.

(3) *Syarh al-Majallah*

Ditulis oleh Sulayman Rustam Bâz, dan juga merupakan *Syarh Majallah al-Ahkâm*. Kitab yang hingga kini jarang ditemui di perpustakaan-perpustakaan besar itu, ketebalannya mencapai 1288 halaman. Sementara kandungan kaidahnya hanya mengikuti apa yang ada di *Majallah al-Ahkâm*.

(4) *Durar al-Hukkâm Syarh Majallah al-Ahkâm*

Penulisnya adalah seorang ulama modern kenamaan dari madzhab Hanafi, Dr. Ali Haydar (1353 H).³⁷ Kitab ini juga merupakan salah satu *Syarh Majallah al-Ahkâm* dan memuat kaidah fiqh sesuai dengan kandungan kitab induknya. Pada mulanya, kitab ini ditulis dalam bahasa Persia, namun sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Fahmi al-Husayni. Saat ini, *Durar al-Hukkâm* sudah banyak beredar di beberapa negara Islam, baik di lembaga-lembaga pendidikan maupun di perpustakaan-perpustakaan.

(5) *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*

Ditulis oleh Ahmad bin Muhammad al-Zarqa' (w. 1357 H.), ayah intelektual Muslim kenamaan, Dr. Musthafâ al-Zarqa'. Kitab ini secara khusus mengulas kandungan kitab *Majallah al-Ahkâm* dan dinilai sebagai salah satu *syarh* terbaik diantara *syarh* *Majallah al-Ahkâm* lainnya. Namun kandungan kaidahnya juga sekedar pengurai kaidah-kaidah yang terdapat dalam *Majallah al-Ahkâm*.

(6) *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Âm*

Ditulis oleh mantan Guru Besar Fakultas Hukum Universitas Damaskus (Suriah) dan Universitas Yordania, Dr. Musthafa bin Ahmad al-Zarqa'. Kitab ini juga merupakan *Syarh* dari *Majallah al-Ahkâm*. Kitab ini ditulis dalam tiga jilid, dan kajian kaidah fiqh terdapat pada jilid ketiga. Uraian mengenai kaidah fiqh umumnya sangat ringkas dan dilengkapi dengan ulasan mengenai masalah *furû'iyah*, *dlâbith fiqhiyyah*, dan kaidah *ushûliyyah*. Walaupun demikian, putra Ahmad bin Muhammad al-Zarqa' ini juga melengkapi kajian kaidahnya dengan menyertakan telaah sejarah, baik dari sisi kemunculan, perkembangan, profil tokoh, serta kitab-kitabnya. Kaidah-kaidah fiqh yang diulas dalam kitab ini berjumlah 31 buah dan disusun sesuai urutan huruf *Hijaiyyah*, sedangkan jumlah keseluruhan (beserta kaidah *ushûliyyah* dan *dlâbith fiqhiyyah*) mencapai 130 buah.

³⁷ 'Aly Haidar. Salah seorang ulama kenamaan madzhab Hanafi abad 20. wafat tahun 1353 H. (± 1933 M.). Semasa hidupnya pernah menjadi wazîr (menteri) yang adil pada masa-masa akhir Daulah Utsmâniyyah yang berkuasa di Turki. Sudah banyak kitab telah ditulisnya, dan yang paling masyhur adalah '*Durar al-Hikâm Syarh Majallah al-Ahkâm*' ini.

Madzhab Maliki

(1) *Tahdzīb al-Furûq wa al-Qawâ'id al-Saniyyah fi al-Asrâr al-Fiqhiyyah*

Ditulis oleh Muhammad Ali bin Husayn (w. 1367 H.) dan ditujukan untuk mengoreksi plus merekonstruksi kandungan *al-Furûq* karya al-Qarrafi. Muhammad Ali dalam penulisan kitab ini mengikuti metodologi yang dipakai Ibnu Syath dalam Syarh *Idrâr al-Surûq* yang juga banyak mengkritik *al-Furûq*, sekaligus melakukan penyulaman atas kekurangan *al-Furûq* yang dikritik Ibn Syath. Tak heran bila ketiga naskah kitab ini (*al-Furûq* karya al-Qarrafi, *Idrâr al-Surûq* milik Ibn Syath, dan *Tahdzīb al-Furûq* karya Muhammad Ali) kemudian dicetak bersamaan dalam satu paket, sebab ketiganya merupakan sebuah kesatuan integral yang tak dapat dipisahkan satu sama lain; mempelajari *al-Furûq* harus disertai *Idrâr al-Surûq* agar tidak terjadi kesalahan, dan mempelajari keduanya juga harus disertai *Tahdzīb al-Furûq* agar bisa didapat kesimpulan atau konklusi hukum yang memuaskan.

(2) *al-Yawâqît al-Tsamînah fi Nidzâm 'Âlim al-Madînah*

Ditulis oleh Abu al-Hasan Ali bin Abdul Wahid al-Anshâri dalam bentuk *nazham*. *Pe-nazham-an* kitab ini tak lain adalah upaya dari Abu al-Hasan al-Anshâri agar memudahkan pembaca untuk menelusuri kaidah-kaidah fiqh Imam Malik. Walaupun berupa *nazham*, namun halaman kitab cetakan Dar al-Kutub al-Wathâniyyah ini sangat tebal, mencapai kurang lebih 14.708 halaman.

(3) *Qawâ'id al-Imâm Mâlik*

Kitab yang juga ditulis dalam bentuk *nazham* ini disusun oleh Abu Muhammad bin Abdirrahman bin Yusuf al-Musjini dan secara khusus mengkaji koleksi kaidah fiqh Imam Malik. Sedangkan sistematika penulisannya banyak mengikuti cara yang ditempuh al-Wansyarisi dalam *Idlâh al-Masalik*. Walaupun hanya terdiri dari 83 *nazham*, namun naskahnya mencapai ketebalan 1723 halaman. Naskah *nazham* yang hingga sekarang belum dicetak itu, menurut Abdulah al-Sya'lanî, dapat dijumpai di beberapa perpustakaan di Arab.

(4) *al-Nazhâ'ir al-Fiqhiyyah*

Penulisnya adalah Ibnu Abdûn Muhammad al-Miknasi, dan secara khusus mengulas masalah-masalah *al-nazhâ'ir al-fiqhiyyah* (antonim dari *al-furûq al-fiqhiyyah*). Kitab yang belum dicetak ini cukup tebal, yakni 14.862 halaman.

Madzhab Syafi'i

(1) *Īdlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*

Penulisnya adalah seorang ulama kelahiran Yaman, Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbâdi Al-Hadlrami (w. 1410 H.), pengajar di Madrasah Shawlatiyah, Makkah al-Mukaramah. Kitab kecil yang mudah dibaca ini merupakan ringkasan dari *al-Mawâhib al-Saniyyah* karya Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi, dan sistematika penulisannya mengikuti metode *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karya al-Suyuthi. Secara umum, kitab kecil ini dipilah dalam tiga bagian. Bagian pertama adalah mukaddimah yang berisi uraian tentang latarbelakang sejarah, sistematika, metodologi, manfaat, dan fungsi mempelajari kaidah fiqh. Bagian kedua berisi uraian lima kaidah *kubra*, bagian ketiga mengulas kaidah *aghlabiyyah*, dan pada bagian keempat membahas kaidah *mukhtalaf* atau kaidah yang formulasinya masih diperdebatkan oleh para fuqaha. Pada bagian akhir kitabnya, Abdullah Ubbadi mengulas beberapa persoalan penting tentang hukum-hukum *furû'iyah*.

(2) *Al-Fawâ'id al-Janiyyah*

Ditulis oleh ulama keturunan Padang, Sumatera Barat, yang menetap, mengajar, dan menjadi mufti (juru fatwa) di Makkah al-Mukarramah, yakni Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani al-Makki (w. H.). Sebagaimana Abdullah Ubbadi, Syaikh Yasin juga mengulas kandungan kitab *al-Mawâhib al-Saniyyah* karya Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi. Bedanya, bila Abdullah Ubbadi hanya meringkas isi kitab *al-Mawâhib*, maka Abu al-Fayd mengembangkan dan menelaahnya secara panjang lebar. Kitab yang sudah umum dikaji di pesantren-pesantren seluruh Indonesia ini memang cukup kritis dan komprehensif mengulas isi kitab *al-Mawâhib*, baik dari sisi bahasa, contoh, uraian, pengembangan masalah, hingga profil-profil fuqaha dalam setiap bagiannya.

Kitab Kidah Lintas Madzhab

(1) *al-Wajîz fi Idlâh Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*

Ditulis oleh Dr. Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, pengajar di Universitas Muhammad Sa'ud al-Islamiyyah, Riyadh, Arab Saudi. Kitab yang cetakan pertamanya diterbitkan tahun 1404 H./1983 M. ini merupakan berisi racikan kaidah yang dihasilkan melalui studi komparasi kaidah antar madzhab. Dr. Muhammad Shidqi memang

tidak terpaku pada pendapat satu madzhab tertentu. Sebagaimana dinyatakan oleh Dr. Muhammad Shidqi dalam kata pengantarnya, kitab ini memang bertujuan mengurai kontradksi guna membangun sintesa pendapat antar madzhab tanpa harus "berpihak" pada madzhab manapun diantara *al-madzâhib al-arba'ah*. Begitupun dalam soal sistematika penulisan, Dr. Muhammad Shidqi tidak mengikuti salah satu gaya penulisan kitab-kitab kaidah yang pernah ditulis pada masa sebelumnya, walaupun -sebenarnya- ia belajar banyak pada gaya penulisan *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, baik karya al-Suyuthi (*Syafi'iyah*) dan Ibnu Nujaym (*Hanafiyyah*). []

TIGA GENERASI DENGAN TIGA CORAK BERBEDA

Analisa Sejarah, Sistematika, dan Metodologi Kaidah Fiqh

Setelah kita menelaah sejarah pembentukan dan penulisan kaidah fiqh pada bagian sebelumnya, dapat ditarik satu kesimpulan bahwa madzhab Hanafi adalah perintis penulisan kitab-kitab kaidah diantara tiga madzhab lainnya. Melalui salah satu tokohnya, Abu al-Hasan al-Karkhi (w. 340 H.), madzhab Hanafi berhasil memantik kesadaran madzhab-madzhab lain untuk melakukan hal yang sama, bahkan kalau bisa lebih konseptual dan sistematis. Upaya keras al-Karkhi itu pada akhirnya diikuti oleh generasi penerusnya hingga era post modern ini, walaupun sempat mengalami masa kevakuman. Tak heran bila kitab-kitab kaidah fiqh pada awalnya banyak di dominasi oleh para fuqaha bermadzhab Hanafi. Sementara madzhab Imam Malik bin Anas atau madzhab Maliki juga telah banyak melahirkan ulama-ulama yang ikut berjasa besar melestarikan dan mengembangkan kajian kaidah fiqh dari masa ke masa. Begitupun dalam madzhab yang didirikan oleh murid Imam Malik, yakni Muhammad bin Idris al-Syafi'i; selama bertahun-tahun juga memberikan andil besar menyemarakkan kajian kaidah fiqh dan melahirkan tokoh-tokoh ternama yang namanya tetap harum dan lestari hingga berabad-abad lamanya. Dua madzhab yang disebut terakhir ini pada akhirnya tercatat sebagai madzhab yang paling produktif menelorkan kitab-kitab kaidah bila dibandingkan dengan dua madzhab lainnya, Hanafi dan Hanbali. Bahkan madzhab Hanbali tidak banyak melahirkan ulama-ulama yang berkompeten di bidang ini. Beberapa ulama madzhab Hanbali memang pernah menulis dan berupaya membuat rumusan kaidah-kaidah fiqh madzhab Hanbali, namun jumlahnya tidak begitu signifikan dibandingkan dengan penulis-penulis lain dari tiga madzhab pendahulunya.

PROSES KEMUNCULAN DAN SOSIALISASI

Sebagaimana telah disinggung pada bab sebelumnya, proses penulisan kaidah fiqh pada awalnya tidak memiliki bentuk yang pasti. Satu-dua embrio kaidah yang dibuat ulama biasanya berlangsung tanpa dipicu oleh tujuan atau pamrih tertentu, termasuk tujuan untuk membuat kaidah fiqh itu sendiri; semua proses berlangsung dengan sendirinya melalui seleksi yang alamiah. Kondisi semacam itu tampak pada kaidah-kaidah yang ditulis oleh al-Syafi'i dalam *al-Umm* dan Abu Yusuf dalam *al-Kharrâj*.

Namun seiring perjalanan waktu, diantara ulama kemudian ada yang mulai melakukan langkah-langkah kreatif dengan merumuskan beragam persolan *juz'iyah* (partikular) ke dalam satu paket dan kemudian dipadukan dengan dalil-dalil *syar'i*-nya. Mereka berusaha mencari korelasi atau titik temu antara satu persoalan dengan persoalan lain, disamping juga ingin mengetahui titik perbedaannya, baik melalui ruang-ruang diskusi maupun ijtihad yang bersifat pribadi. Pelbagai permasalahan yang memiliki karakteristik yang sama itu kemudian dikemas dalam satu ungkapan, dimana hasilnya bisa berbentuk *illat*, *dlabit*, atau ketentuan-ketentuan hukum lainnya. Itulah yang kelak dikemudian hari menjadi embrio lahirnya kaidah-kaidah fiqh.

Usaha kreatif seperti di atas masih bersifat sangat sederhana dan terpecah-pecah; antara satu fuqaha dengan fuqaha yang lain belum memiliki konsep baku dalam merumuskan sebuah kaidah. Bahkan, tidak jarang kemunculan satu kaidah fiqh tidak diketahui dengan pasti siapa pencetusnya.¹ Menurut Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'lani, kaidah-kaidah yang 'tak diketahui rimbanya' itu tidak perlu dipertanyakan validitas dalilnya. Sebab, sebelum diakui keberadaannya, kaidah-kaidah itu telah diuji dan diperdebatkan kesahihannya oleh para ulama. Dengan demikian, simpul al-Sya'lani, *hakikat kaidah yang tidak diketahui siapa pencetusnya -sebenarnya- merupakan kaidah yang dirumuskan oleh sejumlah besar ulama*.²

Sedangkan kaidah-kaidah yang pencetus pertamanya dapat dilacak, antara lain adalah; *la yunsabu ila sâkit qawl* (dicetuskan oleh al-

¹ Untuk lebih jelasnya, Abdullah al-Sya'lani, *Dirasah wa al-Tahqiq Kitab al-Qawaid li Abi Bakar bin Abdul Mukemin al-Hishni*. Maktabah al-Rusydu dan Syarkah al-Riyadh, Riyadh, Saudi Arabia, vol I/1991, Jilid 1 h. 40-41.

² Abdullah al-Sya'lani, *Op. cit.*, h. 40-41.

Syafi'i); *idza dlaqa al-amru ittasa'a* (juga oleh al-Syafi'i); *al-rukhash la tunathu bi al-syak* (Taqiyuddin al-Subuki); *ma yasquthu bi al-tawbah*, *yasquthu hukmuhu bi al-ikrâh*, *wa ma la fala* (al-Awdani); dan beberapa yang lain.

Sementara mengenai proses sosialisasi sebuah kaidah sehingga bisa diketahui dan didengar oleh ulama-ulama lain, –pada umumnya– berlangsung dari mulut ke mulut. Hal ini biasanya terjadi dalam majlis pengajaran, ceramah, atau diskusi ilmiah antar ulama. Selain itu, penyebaran kaidah melalui sarana tulisan, seperti kitab misalnya, juga merupakan salah satu media sosialisasi, walaupun frekuensinya tidak begitu dominan daripada media lisan, karena masih terbatasnya kitab-kitab yang diterbitkan pada periode ini. Berbeda dengan era pertengahan hingga abad modern ini, dimana transformasi kaidah-kaidah fiqh kepada masyarakat justru lebih banyak “dibantu” oleh media tulisan dibandingkan dengan media oral.

PROSES PENULISAN

a. Periode *Mutaqaddimin*

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, bahwa pada periode *mutaqaddimin* (sekitar Abad ke IV-VII H.), kaidah fiqh belum menjadi cabang ilmu yang berdiri sendiri. Kaidah fiqh pada masa ini hanyalah sekadar sisipan-sisipan kecil yang bercampur aduk dengan ilmu fiqh. Pada periode ini, pribadi-pribadi ulama biasanya ‘menyisipkan’ kaidah-kaidah fiqh dalam kitab-kitab fiqh karangan mereka, sehingga tidak heran bila banyak diantaranya yang memiliki redaksi yang panjang-panjang. Bahkan secara tekstual, seringkali redaksi kaidah yang dibuat satu pengarang dengan pengarang lainnya berbeda-beda, walaupun obyek kajiannya sama. Pada periode ini, nama kaidah fiqh juga belum dikenal. Bibit-bibit kaidah itu–biasanya–disebut dengan istilah *al-ashl* (pangkal/pokok). Contoh bentuk ungkapan (*shighat*) yang biasa dipakai ulama untuk menyebutkan satu kaidah adalah; “*al-Ashlu inda Abi Hanifah kadza*” (Pangkal persoalan menurut Abu Hanifah adalah demikian!); atau “*Hadza min ushul al-Syafi'i*” (Ini adalah pokok permasalahan menurut Imam Syafi'i). Kata “*al-ashlu*” sendiri memang biasa dipakai oleh para fuqaha untuk menunjuk

banyak makna (*'iddat al-asyyâ'*), termasuk diantaranya untuk menunjuk kaidah fiqh.³

Penyisipan kaidah dalam kitab-kitab fiqh ulama *mutaqaddimin*, dilakukan dengan berbagai cara, diantaranya;

1. Sebagai *ta'lil* (alasan hukum) atas satu permasalahan tertentu. Contohnya seperti ungkapan Imam Haramayn,⁴ "*Inna al-maqdur alayh la yasquthu bi suquth al-ma'juz anhu*" (Sesuatu yang mampu dikerjakan tidak gugur hukumnya akibat gugurnya sesuatu yang tidak mampu dilakukan).⁵ Ungkapan di atas ditulis oleh Imam Haramayn untuk memberi alasan tentang sebuah kewajiban umumnya mampu dilaksanakan, tapi pada suatu ketika tidak mampu dilakukan karena ada udzur. Contohnya ruku' dan sujud; keduanya tidak wajib dikerjakan jika kita memiliki udzur, seperti sakit atau yang lainnya. Tapi bila kita masih melakukan dengan cara *isyarah*, maka kewajiban sujud dan ruku' akan beralih pada kewajiban *isyarah*. *Isyarah* inilah yang dimaksud oleh al-Haramayn sebagai: *al-maqdur alaih* (hal yang mampu dikerjakan) sebagai pengganti *al-ma'juz anhu* (jal yang tidak mampu dilakukan);⁶

2. Sebagai upaya memberi jawaban atas salah satu persoalan hukum yang masuk dalam cakupan kaidah tertentu. Contohnya

³ Lihat *Dirasah wa Tahqiq Kitab al-Qawaid*, *Op. cit.* h. 43.

⁴ Lahir di Naisabur pada 419 H./1028 M. seorang ahli fiqh, ushul, kalam (teologi). Guru besar Madrasah Nizhamiyah, Naisabur, dimana al-Ghazali pernah belajar. Nama lengkap Imam Haramayn adalah Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad al-Juwayni, terkenal dengan julukan Imam Haramayn karena pernah tinggal di dua Tanah Suci, Mekkah dan Madinah. Imam Haramayn pertama kali belajar kepada ayahnya, Abdullah al-Juwaini, seorang keturunan Arab berdarah bangsawan. Al-Haramayn kemudian meneruskan studinya ke Baghdad, lalu ke Mekah dan Madinah selama empat tahun untuk kemudian mengajar di sana. Dari sinilah beliau dijuluki Imam Haramayn. Atas permintaan Nizhâm al-Mulk, penguasa dan pendiri madrasah Nizhâmiyah di Baghdad, Imam Haramayn kemudian kembali ke Naisabur dan mengajar di sana sampai akhir hayatnya. Imam Haramayn juga dikenal dengan julukan Abu al-Ma'ali (bapak keutamaan) karena keutamaannya sebagai ilmunan, agamawan dan pemuka masyarakat. Diantara karya-karyanya adalah *al-Burhân fi Ushul al-Fiqh*, *al-Waraqât* (Ushul Fiqh), *Nihâyah al-Mathlab fi Dirâyah al-Madzhah* (Fiqh), *al-Kâmil fi Ikhtishâr al-Syâmil*, *Risalah fi Ushul al-Din*, dan *al-'Aqidah al-Nihzâmiyah fi al-Arkân al-Islamiyah* (Tauhid). Imam Haramayn wafat pada 478 H./1085 M.

⁵ Pada periode-periode berikutnya, kaidah ini dimodifikasi kembali oleh para ulama dalam ungkapan yang lebih simple, yaitu "*al-maisur la yaskutu bi al-ma'sur*".

⁶ Teliti kembali dalam *Al-Ghayatsi*, h. 468-469.

ungkapan al-Muzani⁷ "*la yazulu al-yaqin bi al-syak*" (Keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh timbulnya keraguan). Al-Muzani menuliskan kaidah ini untuk menghukumi tidak batalnya wudlu bagi seseorang yang meyakini sahnya wudlu, tapi kemudian timbul keraguan setelahnya. Inilah salah satu ciri penyisipan kaidah oleh fuqaha dalam kitab-kitab karangan mereka.

3. Menyebutkan dua kaidah yang 'memperebutkan' satu *furû'*, seperti permasalahan *murâja'ah* (rujuk/kembali) dengan menggunakan kalimat yang terbentuk dari akar kata (*mashdar/verb noun*), yakni: *al-ziwâj* atau *al-nikâh*.⁸ Dua kalimat ini mempunyai dua kaidah kebahasaan yang memiliki konsekuensi berbeda bila diterapkan pada tataran praktis. Kaidah pertama menyatakan bahwa kata *tazawwuj* dan *nikâh* dalam bahasa Arab dapat digunakan untuk menunjuk makna mengikat (*al-aqd*) dan melepas (*al-hall*). Sedangkan kaidah kedua menyebutkan bahwa, kedua kosa kata tersebut lebih layak digunakan untuk menunjuk arti pembenahan kata sebelumnya (*tadaruk*) dan klarifikasi (*taqwîm al-mutazalzil*). Dalam tataran praktis, dua 'ketentuan' ini akan menimbulkan masalah saat seorang mantan suami mengatakan; "تزوجتك" atau "نكحتك", sebab kedua kata tersebut bisa mengandung arti bahwa sang suami akan melakukan *rujû'* (kembali) kepada sang istri yang telah dicerainya (sesuai substansi kaidah pertama), atau bisa pula membias pada makna yang lain, yakni sang 'suami' akan mengikat kembali tali pernikahan diantara mereka dengan akad baru (*tajdîd al-nikâh*) -sebagaimana 'dipesankan' oleh kaidah kedua. Dari proses seperti inilah kaidah-kaidah fiqh mulai menyelusup dalam kitab-kitab fiqh;

4. Menyisipkan satu kaidah sebagai upaya meng-counter hukum yang telah dicetuskan sebaliknya. Hal ini pernah dilakukan al-Rafi'i ketika menyisipkan kaidah *inna al-syakhs al-wahid la yakunu qlabidlan wa muqbidlan*; (satu orang tidak dapat menjadi penerima dan penyerahterima sekaligus). Kaidah ini bisa diterapkan dalam suatu permasalahan, dimana seorang *ghashib* (orang yang meng-*ghashab* barang orang lain) dijadikan wakil oleh si pemilik barang untuk menyerahkan barang yang ia *ghasab* kepada dirinya sendiri. Artinya,

⁷ Periksa ulang dalam kitab *Mukhtashar Muzani*, h. 4.

⁸ Persoalan ini pernah diangkat oleh al-Rafi'i dalam kitabnya, *Fath al-Aziz*. Lihat *Fath al-Aziz*, Jilid 16, huruf "alif". h. 75.

dalam kasus ini si *ghasib* bertindak sebagai penyerahterima sekaligus penerima barang yang kebetulan sedang dighasabnya itu. Serahterima dengan proses seperti ini dianggap legal (sah) oleh sebagian ulama, padahal, demikian kilah al-Rafi'i, hal itu bertentangan dengan kaidah yang telah tersebut-kan di atas. Upaya counter ini juga menjadi salah satu ciri penyisipan kaidah dalam kitab-kitab fiqh;

Sebagai landasan terjadinya perbedaan pendapat di kalangan ulama (*marji' al-khilâf*). Cara yang terakhir ini biasanya berawal dari penulisan satu masalah tertentu yang kemudian melahirkan dua pendapat, dimana masing-masing pendapat memiliki prinsip tertentu sebagai landasan pendapatnya. Prinsip-prinsip itulah yang pada akhirnya menjadi embrio lahirnya kaidah, yang di kemudian hari dikenal dengan istilah *al-Qawâ'id al-mukhtalaf fiha*.

b. Periode *Muta'akhirîn*

Pada periode ulama *muta'akhirin* (sekitar Abad ke VIII-XII H.), kaidah fiqh sudah mulai tertata secara sistematis dan tidak lagi bercampur-aduk dengan ilmu fiqh. Pada tahap awal dalam periode ini, kaidah-kaidah yang dulunya masih tercecer di dalam kitab-kitab fiqh dikumpulkan dalam satu kemasan disertai contoh-contoh yang termasuk *furû'* dari masing-masing kaidah. Dari proses pengumpulan inilah, seringkali para ulama menemukan masalah-masalah yang memiliki karakteristik hukum yang serupa, yang kemudian dikumpulkan menjadi satu dan dikemas dalam satu kaidah.

Pada mulanya, 'para pemungut' ceceran kaidah itu belum menamakannya sebagai kaidah, melainkan *al-asybâh wa al-nazhâ-ir*. Istilah *al-asybâh wa al-nazhâ'ir* memang biasa dipakai fuqaha untuk menunjuk masalah-masalah yang mempunyai banyak kemiripan, baik dalam segi karakter permasalahan, pangkal persoalan, maupun dalam segi hukumnya (*asybâh*=keserupaan-keserupaan, *nazha'ir*=kesepadanan). Tak heran bila pada periode ini, kitab-kitab kaidah fiqh banyak diberi nama *al-Asybâh wa al-Nazhâ-ir*.⁹

⁹ Diantara ulama-ulama yang memberi nama *al-Asybâh wa al-Nazhâ-ir* pada kitab karangannya adalah Ibn Nujaym, Ibn Wakil (w. 716 H.), Tajuddin ibn al-Subuki (w. 771 H.), Ibn Mulaqqan (w. 804 H.), Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuthi (w. 911 H.), dan beberapa yang lain. Lihat selengkapnya dalam profil kitab-kitab kaidah pada bagian lain mukadimah ini.

Banyak metode yang dilakukan ulama dalam menata sistematika penulisan kaidah. Sebagai contoh kecil adalah 'Izzuddin bin 'Abd al-Salâm. Beliau berupaya membagi bab-bab fiqh madzhab Syafi'i dan memberikan batasan-batasan hukum pada masing-masing bab atau permasalahan dengan satu kaidah atau satu *dlâbith*. Sebagaimana disebutkan di muka, semua kaidah atau *dlâbith* itu dibangun berdasarkan satu kaidah dasar "*i'tibar al-mashâlih wa dar' al-mafâsid*" dan dikemas dalam dua kitabnya yang diberi nama *al-Qawâ'id al-Shughra* dan *al-Qawâ'id al-Kubra*, atau yang biasa dikenal dengan nama *Qawâ'id al-Ahkam*.¹⁰

c. Era Modern hingga Post-Modern

Pada periode ini, terutama sejak abad ke 13 hingga 14 Hijriyah, kodifikasi kitab-kitab kaidah tidak mengalami perkembangan berarti daripada periode sebelumnya. Perbedaan yang cukup mencolok barangkali dalam hal kecenderungan penulisan kaidah tanpa terikat pada madzhab tertentu. Hal ini tidak lepas dari tuntutan situasi dan kondisi serta semakin kompleksnya problematika yang dihadapi masyarakat. Kecenderungan untuk tidak terikat dengan madzhab tertentu dalam perumusan kaidah fiqh diawali dengan adanya kodifikasi kitab *Majallah al-Ahkam al-Adliyah* oleh ulama-ulama madzhab Hanafi. Penulisan kitab perdata Daulah Utsmaniyah ini memang tidak hanya merujuk pada madzhab yang dianut para penulisnya, melainkan dirangkum dari pelbagai sumber hukum semua madzhab walaupun corak fiqh Hanafi tetap sangat kentara.

Kecenderungan untuk melepaskan diri dari madzhab tertentu semakin kentara dengan ditulisnya *al-Wajiz fi Idlâh Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah* oleh seorang pengajar Universitas Muhammad Sa'ud al-Islamiyah, Riyadh, Arab Saudi, yaitu Dr. Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu. Kitab yang memuat kajian kaidah lintas madzhab ini secara umum merupakan hasil modifikasi penulis atas konstruksi penulisan kitab kaidah fiqh pada abad-abad sebelumnya.

SISTEMATIKA PENULISAN

¹⁰ Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani dalam *Al-Fawa'id al-Janiyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, vol. I, 1997, jilid I, h. 67.

Bila dilihat dari aspek kandungannya, kitab-kitab kaidah fiqh yang terbit pada masa ulama *mutaqaddimin* dan *muta'akhirin* memiliki dua karakteristik yang berbeda.¹¹ Pada periode *mutaqaddimin*, kitab-kitab yang mereka karang sebenarnya secara khusus hanya membahas kaidah-kaidah fiqh dan jarang sekali memadukannya dengan kaidah-kaidah Ushul Fiqh. Namun demikian, antara satu pengarang dengan yang lainnya seringkali berbeda baik dalam segi perumusan *sighat* maupun dalam konsep penulisan. Sehingga, walaupun substansi kaidahnya sama tapi bunyi tekstualnya kadang berbeda, begitupun pemilahan antar kaidah banyak yang tidak sama. Jadi pada saat itu, belum ada semacam 'kesepakatan bersama' tentang *sighat* yang paten maupun tentang penataan dan runtutan penulisan sehingga terkesan serampangan dan ditulis sekenanya. Hal ini sangat wajar, mengingat pada masa itu ilmu kaidah fiqh baru saja muncul dan masih mencari-cari konsep penulisan terbaik. Contoh kitab-kitab golongan pertama ini bisa dilihat pada *al-Risâlah* milik al-Karkhi, *Ta'sîs al-Nazhar* karya al-Dabbusi, *al-Asybah wa al-Nazhâ-ir li Ibn Wakîl*, atau *al-Qawâ'id* karangan al-Maqarri.

Pada periode *muta'akhirin*, bentuk penulisannya sudah mulai tertata dan disusun secara sistematis, apalagi perbedaan antar *sighat* sudah tidak begitu mencolok seperti yang terjadi pada masa *mutaqaddimin*. Walaupun demikian, kitab-kitab yang dikarang pada masa ulama *muta'akhirin* ini tidak hanya memusatkan kajiannya seputar kaidah fiqh saja, banyak diantaranya yang memadukan dengan kajian kaidah-kaidah Ushul Fiqh. Bahkan tak jarang ada yang menambahi pembahasan-pembahasan lain seperti soal *furûq* (perbedaan-perbedaan istilah fiqh), *alghâz*¹² (tanya-jawab hukum), *hiyal*¹³ (cara mencari solusi

¹¹ Al-Sya'ani, *Op. cit.* h. 47-48.

¹² *Alghâz*: studi hukum fiqh yang berbentuk tanya-jawab dan bertujuan menguji daya ingat para pembaca. Ringkasnya, *alghâz* adalah studi yang berisi materi ujian atau test hukum fiqh. Sebagian ulama ada yang menulis masalah *alghâz* (bercampur) dalam kitab-kitab fiqh, seperti yang dilakukan Ibn al-Subuki dan Ibn Nujaym dalam *al-Asybah*-nya masing-masing. Sebagian ulama yang lain ada yang menulis *alghâz* dalam kitab tersendiri, seperti yang dilakukan al-Isnawi dalam *Thirâz al-Mahafil fi Alghâz al-Masa-il*.

¹³ *Al-Hiyal al-Fiqhiyyah*, sebuah studi komparasi hukum yang bertujuan mencari jalan keluar atas persoalan-persoalan yang sulit dipecahkan. Ringkasnya, *al-Hiyal* adalah ilmu tentang strategi mencari solusi hukum atas masalah-masalah yang sulit. Ada yang menamakannya dengan "*fan al-makharîj*", atau ilmu tentang solusi hukum. Sebagaimana *Alghâz*, penulisan *al-Hiyal* oleh sebagian ulama disisipkan dalam kitab-kitab fiqh, seperti

persoalan hukum), dan kajian-kajian hukum tertentu seperti hukum tentang orang buta, hukum seputar hari jum'at, dan lain-lain. Model yang kedua ini dapat ditemui pada kitab *Asybah wa al-Nazhâ-ir* karya al-Subuki, al-Suyuthi, dan Ibn Nujaym.¹⁴

Konseptualisasi penulisan kaidah fiqh pada periode *muta'akhirin* ini memang sudah mulai tertata walaupun antara satu kitab dengan kitab lainnya tidak memiliki kesamaan, baik dalam segi pengurutan maupun penataannya. Dalam catatan Abdurrahman al-Sya'lani, setidaknya terdapat tiga model pengurutan kaidah pada kitab-kitab ulama *muta'akhirin*;

Pertama, kitab-kitab yang ditulis sesuai urutan bab dalam kitab fiqh, seperti -dalam madzhab Syafi'i- kitab *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karya Ibn al-Mulaqqan (w. 804 H.),¹⁵ atau -dalam madzhab Maliki- adalah kitab *al-Qawâ'id* karya al-Maqarri (w. 759 H.);

Kedua, mengurutkan kaidah sesuai runtutan huruf hija'iyah, contoh -dalam madzhab Syafi'i- adalah kitab *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id* karya al-Zarkasyi (w. 794 H.), dan kemudian diikuti oleh Abu Sa'id al-Khadimi yang bermadzhab Hanafi dalam kitabnya, *Majma' al-Haqâ'iq*;

Ketiga, membagi kaidah-kaidah tertentu dalam beberapa bab atau beberapa bagian. Contohnya seperti kitab *al-Majmu' al-Mudzahhab* karya al-'Ala'i yang dimulai dengan pembahasan lima kaidah dasar, kemudian kaidah-kaidah ushuliyah, dan diakhiri dengan kaidah fiqhiyah. Sementara Ibn al-Subuki memulai kitab *Asybah wa al-Nazhâ-ir*-nya dengan lima kaidah dasar, kemudian kaidah-kaidah umum (*al-qawâ'id al-'ammah*), yakni kaidah-kaidah yang tidak membahas satu bab tertentu, dilanjutkan dengan kaidah-kaidah yang khusus masuk dalam satu bab fiqh saja (*al-qawâ'id al-khashshah*), dan diakhiri dengan pembahasan istilah-istilah yang memunculkan cabang-cabang hukum

yang dilakukan Ibn Nujaym dalam *al-Asybah wa al-Nadzair*-nya. Dan sebagian ulama yang lain mengkaji masalah ini dalam fan tersendiri, sebagaimana yang dilakukan Abu Yusuf dalam *Kitab al-Makharij fi al-Hiyal inda Abi Hanifah al-Nu'man*, atau Ahmad bin Umar al-Khishaf dalam *Kutub al-Hiyal*, dan Abu al-Hatim al-Qazwini dalam *Kitab al-Hiyal*-nya.

¹⁴ Bandingkan dua model ini dengan gaya penulisan kaidah fiqh pada periode *mutaqaddimin* yang biasanya disisipkan dalam kitab-kitab fiqh.

¹⁵ Beliau adalah orang pertama yang merintis penulisan kaidah dengan cara ini (baca; ditulis sesuai urutan bab-bab fiqh).

(*furû' al-fiqhiyyah*), dan al-Suyuthi yang membagi *Asybah wa al-Nazhair* dalam tujuh bagian (*sab'ah kutub*) serta Ibn Nujaym yang memetakan karyanya dalam tujuh fan (*sab'ah fan*).

Memasuki abad modern dan post-modern, kajian seputar kaidah fiqh sebenarnya masih sangat marak. Bedanya, pada periode ini tidak perlu lagi dilakukan modifikasi maupun penataan ulang terhadap kaidah-kaidah fiqh, sebab pada periode sebelumnya (*muta'akhirin*) kaidah-kaidah itu telah ditata secara apik dan sistematis. Jadi pada era modern ini nyaris tak ada perkembangan berarti seputar kajian kaidah fiqh, kecuali sekedar dicetaknya kitab-kitab kaidah fiqh versi terbaru atau diadakannya penelitian seputar konseptualisasi kaidah fiqh sebagai salah satu studi yurisprudensi Islam. Disamping itu, kecenderungan melepaskan ikatan dengan madzhab tertentu juga merupakan salah satu ciri khas kitab-kitab yang ditulis oleh ulama-ulama Muslim kontemporer ini.

Untuk mempermudah konklusi-analitis di atas, maka di bawah ini akan kami cantumkan tabel hasil rangkuman sejarah yang telah kita bahas dari sub-sub sebelumnya. Dalam tabel di bawah ini tercantum beberapa hal yang menjadi catatan penting proses perjalanan kaidah fiqh dari masa ke masa, disertai "rekor-rekor" yang terukir dalam setiap periode:

TABEL KESIMPULAN

1	Penulis Pertama	Abu al-Hasan al-Karkhi (w. 340 H.)	Salah seorang murid Imam Abu Hanifah yang sangat getol memajukan fiqh madzhab Hanafi.
2	Kitab Pertama	<i>Risalah al-Karkhi</i>	Ditulis pada permulaan abad ke-4 Hijriyah, 17 kaidahnya merupakan koleksi Abu Thahir al-Dabbas
3	Madzhab Pertama	Hanafi	Rekor ini tidak membandingkan dengan madzhab lain selain <i>al-madzâhib al-arba'ah</i> , seperti madzhab al-Nakha'i, al-Awza'i, al-Tsawri, al-Zhâhiri, dll
4	Madzhab Paling Produktif	Maliki dan Syafi'i	Hingga permulaan abad millenium ini, kedua madzhab sudah 'memproduksi' lebih dari 20 kitab kaidah.

5	Penulis Pertama Madzhab Hanafi	Abu al-Hasan al-Karkhi (w. 340 H.)	Judul kitab: <i>Risalah al-Karkhi</i>
6	Penulis Pertama Madzhab Maliki	Qadli Abdul Wahhab al-Baghdadi (w. 422 H.)	Judul kitab: <i>Al-Nazhâ'ir</i>
7	Penulis Pertama Madzhab Syafi'i	Abu Muhammad Abdillah bin Yusuf bin Abdillah Al-Juwayni (w. 438 H.)	Judul kitab: <i>Al-Furûq</i>
8	Penulis Pertama Madzhab Hanbali	Abu Abdillah Muhammad bin Abdillah al-Samuri (w. 616 H.)	Judul kitab: <i>Al-Furûq</i>
9	Perintis Penulisan mengikuti Urutan Abjad	Badruddin Muhammad bin Abdillah bin Bahadur al-Ẓarkasyi (w. 794 H.)	Judul kitab: <i>Al-Mantsûr fi al-Qawâ'id</i> Madzhab: Syafi'i
10	Perintis Penulisan Sesuai Urutan Bab Fiqh	Abu al-'Abbas Ahmad bin Muhammad al-Jurjani (w. 482 H.)	Judul kitab: <i>Al-Furuq</i> Madzhab: Syafi'i
11	Penulis dengan Sistematika Terbaik	Jalal-Din Abd al-Rahman bin Abi Bakar bin Muhammad al-Suyuthi (w. 911 H.)	Judul kitab: <i>Al-Asybah wa al-Nadzair</i> Madzhab: Syafi'i
12	Kitab Kaidah yang Hanya Memuat Satu Kaidah	<i>Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm</i>	Penulis: Izzuddin bin Abd al-Salam (w. 660 H) Madzhab: Syafi'i
13	Kitab Kaidah yang Ditulis Secara Kolektif	<i>Majallah al-Ahkam al-Adliyah</i>	Ditulis oleh para ulama madzhab Hanafi atas rekomendasi Dinasti Utsmaniyah di Turki
14	Kitab Madzhab yang Mengkaji <i>Khilaf</i> antar Madzhab	<i>Ta'sis al-Nazhar</i>	Penulis: Abu Zaid Ubaidillah bin Umar al-Dabbusi (w. 430 H.) Madzhab: Hanafi
15	Kitab Kaidah yang Memadukan Metodologi Empat Madzhab	<i>Al-Wajîz fi Idlâh Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah</i>	Penulis: Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu Madzhab: Hanafi

MENELUSURI PERNIK-PERNIK KAJDAH FIQH

Sebelum beranjak pada pembahasan selanjutnya, ada baiknya kita menelaah lebih jauh seputar dalil yang menjadi dasar pembentukan kaidah, kualifikasinya, corak-coraknya, bentuk-bentuk ungkapan (*sighat*)-nya, serta perbedaan antara kaidah fiqh dan kaidah ushul fiqh, atau antara kaidah *fiqhiyyah* dan *dlâbith fiqhiyyah*. Dengan demikian, saat membaca substansi kaidah ini, tidak lagi ditemukan kerancuan pemahaman atau mis-interpretasi.

DALIL-DALIL KAJDAH

Secara umum, terdapat dua macam dalil yang oleh fuqaha dijadikan dasar pembentukan sebuah kaidah. Dalil pertama adalah *nash*, dan kedua adalah analogi (*qiyâs*). Dua perangkat dalil inilah yang menjadi perangkat terbentuknya kaidah-kaidah fiqh.

Dalil yang pertama (*nash*) bisa berupa al-Quran, hadits, atau keduanya. Bahkan seringkali satu kaidah mempunyai lebih dari satu dalil *nash*. Contoh bagian pertama ini adalah lima kaidah dasar (*al-qawâ'id al-khams*), serta beberapa kaidah *aghlabiyah*, seperti; "*al-hudûd tasquthu bi al-syubuhât*" (Hukuman *had* [vonis pidana] menjadi gugur akibat adanya ketidakjelasan), "*al-harîmu lahu hukmu ma huwa harîmun lahu*" (Sesuatu yang menjadi batas mempunyai hukum yang sama dengan apa yang dibatasinya), "*mâ kâna aktsaru fi'lan kâna aktsaru fadl-lan*" (Sesuatu yang lebih banyak dikerjakan maka lebih banyak keutamaannya), dan "*al-maysûr la yasquthu bi al-ma'sûr*" (Sesuatu yang mudah dilakukan tidak akan gugur dengan adanya kesulitan).¹ Semua kaidah tersebut dirumuskan dari dalil-dalil *nash* yang menopangnya.

¹ Periksa dalam Abdullah al-Sya'lanî, *Dirâsah wa al-Taḥqîq Kitâb al-Qawâ'id li Taqiyuddin Abu Bakar al-Hishni*. Maktabah al-Rusydu dan Syirkah al-Riyadl, Riyadl, Saudi Arabia, vol. I, 1991, Jilid 1, h. 33.

Sedang dalil kedua (*qiyâs*) merupakan upaya eksplorasi ulama dalam mengumpulkan dan kemudian mengkaji persoalan-persoalan *furû'iyah* yang memiliki kesamaan 'illat atau karakter permasalahan. Kaidah yang terbangun dari dalil *qiyâs* adalah semua kaidah fiqh selain kaidah-kaidah yang telah disebutkan pada bagian pertama (kaidah yang berdasar *nash*).²

Penggunaan dalil yang kedua didasarkan pada sebuah riwayat yang mengisahkan tentang Khalifah 'Umar bin al-Khatthab ra. saat ber-kirim surat kepada Abu Musa al-Asy'ari ra. di Mesir. Dalam salah satu alinea surat itu, Khalifah Umar ra. Menulis;

.... ثم الفهم الفهم فيما أدلى اليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا في سنة ثم قس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى الى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق....

"...Pahamilah, sekali lagi pahamiilah akan sesuatu yang dikemukakan kepadamu dari apa-apa yang tidak diterangkan oleh al-Quran dan al-Sunnah. Kemudian kiaskanlah segala persoalan itu (dengan al-Quran/al-Sunnah) dan lihatlah hukum-hukum yang serupa, dan berpeganglah pada apa yang kau yakini sebagai hal yang lebih dicintai oleh Allah swt. dan yang lebih mendekati kebenaran..."³

Dalam surat itu, Umar ra. secara tegas memerintahkan agar Abu Musa al-Asy'ari benar-benar memahami dan meneliti hukum-hukum syariat yang mempunyai kemiripan (*al-asybâh* atau *al-nazhâ'ir*) guna membangun analogi hukum (*qiyâs*) pada persoalan-persoalan yang tidak diterangkan hukumnya oleh *nash*.⁴ Hal ini berdasarkan tulisan terakhir Khalifah Umar; "dalam keyakinanmu" (*fi mâ tarâ*). Kalimat dimana Umar ra. memberi kewenangan kepada Abu Musa ra. untuk memutuskan hukum sesuai hasil ijtihadnya, yakni dengan cara menganalogikan persoalan yang tidak mempunyai landasan *nash*, dengan hukum-hukum yang telah jelas *nash*-nya, baik dalam al-Quran maupun hadits.

² *Ibid.*

³ Kisah ini dapat anda baca secara lengkap antara lain pada Muhammad al-Mu'tashim Billah dalam mukadimah *al-Ashbâh wa al-Nazhâ'ir* li Jalal al-Din al-Suyuthi, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 33 dan seterusnya, Ibn Qayyim al-Jauziyah, *A'lam al-Mûqi'in*, I/85-86, al-Daraquthni, *Sunan al-Daraquthni*, IV/206-207.

⁴ Al-Suyuthi, *Op. cit.*, h. 33.

Dan persoalan yang harus dikiaskan itu tidak lain adalah apa yang disebut Umar ra. sebagai "*Asybâhîhâ bi al-haq*," atau hal-hal yang lebih mendekati kebenaran.

Kata "*Asybâhîhâ*" inilah yang kemudian menginspirasi para fuqaha untuk terus melakukan eksplorasi atas dalil-dalil dan persoalan-persoalan yang memiliki kemiripan *'illat*, untuk kemudian merumuskan kaidah-kaidahnya. Dari sini pula metodologi *qiyâs* melahirkan ratusan (bahkan ribuan) kaidah yang dirumuskan oleh fuqaha dari generasi ke generasi.

KLASIFIKASI KAJIDAH FIQH

Bila dilihat dari aspek kuantitas *furuiyyah* yang dikandungnya, maka semua kaidah fiqh hanya terbagi dalam tiga kelompok besar; **Pertama**, lima kaidah dasar yang mempunyai skala cakupan menyeluruh (*al-qawâ'id alkhamis al-kulliyah*). Kelima kaidah itu adalah *al-umûr bi maqâshidihâ*, *al-yaqîn la yuzâlu bi al-syakk*, *al-masyaqqah tajlibu al-taysir*, *al-dlarâr yuzâlu*, dan *al-'âdat muhakkamah*. Lima kaidah ini memiliki ruang lingkup *furî'iyah* yang sangat luas, komprehensif, dan universal, sehingga hampir menyentuh semua elemen hukum fiqh; **Kedua**; kaidah-kaidah yang punya cakupan *furû'* cukup banyak, tapi tak seluas yang pertama. Bagian kedua ini biasa disebut sebagai *al-qawâ'id al-aghlabiyah*. Contohnya seperti kaidah *al-itsâr bi al-qurab makrûh* atau *al-wâjib lâ yutraku illa li wâjib*; **Ketiga**, kaidah yang mempunyai cakupan terbatas (*al-qawâ'id al-qalîliyah*) bahkan cenderung sangat sedikit, seperti kaidah *al-daf'u aqwa min al-rafi* (menolak lebih kuat daripada menghilangkan) dan *al-ridlâ bi al-syai' ridlâ bi mâ yatawalladu minhu* (rela pada suatu hal berarti rela pada konsekuensi yang akan timbul).

Sementara bila ditinjau dari aspek *muttafaq* (disepakati) dan *mukhtalâf* (diperdebatkan) formulasi teks dan substansinya, maka semua kaidah fiqh akan terbagi dalam tiga medium;

Pertama, formulasi kaidah yang telah disepakati semua madzhab, yakni lima kaidah dasar (*al-qawâ'id alkhamis al-kulliyah*);

Kedua, formula kaidah yang disepakati hanya dalam satu madzhab, seperti kaidah *aghlabiyah* dan *qalîliyah*, dan jumlahnya mencapai 40 kaidah;

Ketiga, rumusan kaidah yang masih diperdebatkan dalam satu madzhab (*al-qawâ'id al-mukhtalaf fihâ*) yang jumlahnya ada 20. Kedua puluh kaidah *mukhtalâf* itu biasanya diungkapkan dengan nada pertanyaan

(*istifhâm*), seperti lafadz: هل (apakah), atau ditambah penegasan bahwa didalamnya masih terdapat *khilâf*, seperti kalimat: فيه خلاف (Dalam persoalan ini masih terdapat *khilâf*).

SHIGHAT-SHIGHT KADAIDAH

Shighat (bentuk ungkapan) kaidah fiqh secara umum merupakan saripati bahasa yang singkat tapi padat. Karena itu, terkadang ada sebuah kaidah yang hanya mengandung dua kosa kata, padahal makna yang dikandungnya tidak sekecil susunan kalimatnya. Itulah ciri khas kaidah yang selalu *up to date* di semua tempat dan dalam segala situasi. Dalam tata bahasa Arab, hal itu merupakan bentuk kalimat yang *baligh* (berkualitas tinggi) dan menjadi karakter khusus yang dimiliki Rasulullah saw., dimana beliau selalu bersabda dengan kata-kata singkat tetapi mengandung makna sangat luas.

Walaupun begitu, bukan semua kaidah fiqh terdiri dari sedikit kosa kata; banyak diantaranya yang mengandung kalimat yang lumayan panjang. Hal ini dapat dimaklumi mengingat metode perumusan kaidah fiqh memang tidak mempunyai ketentuan baku. Merujuk pada hasil pengamatan al-Sya'lanî,⁵ setidaknya terdapat tiga ciri khas *shighat* kaidah:

- Mirip redaksi hadits, seperti kaidah "*al-kharrâj bi al-dlamân*" dan "*al-bayyinah 'alâ al-mudda'i wa al-yamîn 'alâ man ankara*".
- Mirip kalam matsal (peribahasa) atau kalam hikmah (kata-kata mutiara). Misalnya kaidah "*li kulli maqâmin maqâl*",⁶ atau "*al-masyghûl la yusyghal*". Begitu juga dengan kaidah "*man ista'jala syai'an qabla awânihi 'ûqiba bi hirmanih*," lalu "*al-khalîl mujanisun li khalîlih*," serta "*man ijtahada nâla*."⁷ Semuanya hampir mirip kalam matsal.

⁵ Lihat *Dirâsah wa al-Taḥqîq Kitâb al-Qawâ'id*, Op. cit., I/34-35.

⁶ Di kalangan madzhab Syafi'i, kaidah ini jarang ditemukan. Tapi dalam madzhab Maliki, ia bisa dengan mudah didapati. Lihat misalnya dalam *al-Qawâ'id li al-Maqarri*, h.19 huruf "Ba". Kaidah ini dikatakan mirip kalam matsal, karena bunyi tektualnya menyamai salah satu kalam matsal yang ditulis Syaikh al-Midani dalam "*Majma' al-Amsal*" II/198, no. urut 3385.

⁷ Dua kaidah yang disebutkan terakhir ini juga jarang terdapat dalam kitab-kitab kaidah fiqh madzhab Syafi'i. Silahkan dirujuk dalam kitab-kitab kaidah madzhab Hanbali, misalnya pada Ibn Abdul Hadi al-Hanbali dalam *Mughni Ḍawî al-Aḥam* nya, h. 245.

- Hasil ijtihad atau kreativitas-imajinatif ulama. Bagian terakhir ini merupakan ciri umum dari berbagai bentuk kaidah fiqh. Akan tetapi, redaksi kaidah "*al-umûr bi maqâshidihâ*" yang sebenarnya merupakan hasil modifikasi sabda Nabi saw. "*innama al-a'mâl bi al-niyat*" banyak mendapat kritik pedas dari beberapa ulama. Sebab modifikasi hadits Nabi saw. ke dalam kaidah tersebut justru membuatnya kurang simple, berbelit-belit, dan kurang enak didengar. Mengutip penilaian al-Subuki,⁸ hadits aslinya justru lebih baik daripada racikan kaidahnya.

Perbedaan Kaidah *Fiqhiyyah* Dan *Dlâbith Fiqh*

Dalam terminologi fiqh konvensional, pengertian kaidah dan *dlâbith* (biasa diartikan sebagai ketentuan hukum) seringkali menimbulkan kerancuan pemahaman. Akibatnya, *dlâbith* dan kaidah seringkali dimaknai sama, atau berbeda tapi tidak diketahui sebatas mana perbedaannya. Karena itu, patutlah kiranya bila kita mengetahui lebih jauh perbedaan mendasar antara kaidah dan *dlâbith*, agar tidak terjadi mispersepsi yang berakibat timbulnya kerancuan pemahaman saat kita mempelajari substansi kaidah itu sendiri.

Kaidah dan *dlâbith* mempunyai persamaan, yakni bahwa keduanya adalah sebetulnya prinsip dasar yang merangkum pelbagai persoalan hukum fiqh. Jadi sama-sama sarana atau wadah untuk mengetahui beragam persoalan hukum dengan metode tertentu. Perbedaannya, persoalan-persoalan hukum yang dicakup *dlâbith* hanya dalam satu bab saja, sedangkan cakupan permasalahan yang dirangkum kaidah bersifat lintas bab dan lintas permasalahan.⁹ Dengan demikian, obyek pembahasan kaidah mencakup semua elemen hukum fiqh (kecuali *mustasnatnya*), sementara permasalahan yang dibahas *dlâbith* hanya terbatas pada satu bab fiqh saja, misalnya *dlâbith* dalam bab wudlu', bab shalat, bab haji, dan lain sebagainya.

Contoh kaidah adalah "*al-umûr bi maqâshidihâ*" (Segala sesuatu tergantung tujuannya). Kaidah ini mencakup segala permasalahan fiqh yang memang memerlukan niat dalam pelaksanaannya, baik dalam

⁸ Taj al-Din al-Subuki, *Asyâb wa al-Nazhâ'ir*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Libanon, vol. I, 1991, h. 23 huruf "Ba".

⁹ Jalaluddin Abd al-Rahman al-Suyuthi dalam *Asyâb wa al-Nazhâ'ir al-Nahwiyyah*, 1/7, atau Ibn Nujaim juga dalam *Asyâb wa al-Nazhâ'ir*, h. 166.

konstruksi ibadah, *mu'âmalah*, *jinâyah*, *munâkahah*, dan lain sebagainya; ia tidak terbatas pada satu bab atau satu persoalan tertentu .

Berbeda dengan *dlâbith* berikut:

ان المحرم اذا اخر الوقت عن الوقت المؤقت له او قدمه لزمه دم

"Apabila seseorang yang ihram mendahulukan atau menunda ihramnya dari waktu yang telah ditentukan, maka ia wajib membayar dam [denda]", atau

كل كفارة سبها معصية فهي على الفور

"Setiap kafarat yang disebabkan maksiat harus dibayar dengan segera".

Dua *dlâbith* di atas hanya masuk pada bab tertentu; yang pertama pada bab haji, dan yang kedua pada bab kafarat. Keduanya tidak dapat diberlakukan pada bab-bab yang lain. Inilah letak perbedaan prinsipil antara kaidah dan *dlâbith* .

Tapi perlu dicatat, pemilahan dua istilah ini baru dilakukan oleh kalangan *muta'akhhirîn*. Sementara ulama *mutaqaddimîn* cenderung mengartikan kaidah dan *dlâbith* dalam domain makna yang sama. Tajuddiri al-Subuki dalam *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* menyatakan bahwa, terkadang ada satu kaidah yang hanya khusus mengkaji satu bab saja.¹⁰ Padahal suatu prinsip dasar yang hanya masuk dalam satu bab fiqh - oleh *muta'akhhirîn*- dinamakan *dlâbith*, bukan kaidah. Hal ini menunjukkan bahwa di era al-Subuki (*mutaqaddimîn*) belum ada pemilahan antara kaidah dan *dlâbith*.

PERBEDAAN KAIDAH FIQHIYAH DAN KAIDAH USHULIYAH

Selama ini, pengertian kaidah fiqh dan ushul fiqh seringkali menimbulkan kerancuan pemahaman, terutama bagi kalangan awam. Kaidah fiqh dan ushul fiqh sama-sama dianggap sebagai metodologi penggalan hukum dan seakan-akan tidak ada perbedaan antara keduanya, walaupun ada mungkin tidak begitu ergen. Padahal tidak demikian. Kaidah *fiqhiyyah* dan kaidah *ushûliyah* jelas berbeda, baik dalam segi metodologi, epistemologi, sejarah kelahiran, hubungannya dengan hukum-hukum fiqh, maupun ulama yang membidangnya.

Bila ditelisik secara teoritis-kognitif, posisi ushul fiqh sebenarnya lebih dulu terbentuk sebelum munculnya hukum-hukum fiqh. Sebab ushul fiqh adalah metode atau cara menggali hukum dari *nash* untuk

¹⁰ Al-Subuki, *Op. cit.*, I/7.

kemudian mencetuskan hukum-hukum fiqh. Sedangkan kaidah fiqh terbentuk setelah hukum fiqh itu tercipta. Jadi saat formulasi kaidah itu dirumuskan, hukum fiqh sudah ada sebelumnya.

Selain perbedaan dasar di atas, setidaknya masih terdapat empat perbedaan lain antara kedua bidang studi itu ditinjau dari sudut pandang masing-masing;¹¹

Pertama, bila ditinjau dari aspek landasan dasar pembahasannya (*istimdâd*), maka ushul fiqh memuat kajian ilmu kalam, gramatika Arab, dan perumusan hukum. Sedangkan kaidah fiqh lebih mendasarkan pada dalil syar'i atau permasalahan *furû'iyah* yang 'kebetulan' mempunyai keserupaan 'illat.

Kedua, jika dipandang dari obyek kajian, maka ushul fiqh mengkaji tata cara menggali nash untuk memproduksi hukum-hukum fiqh, sedangkan kaidah fiqh lebih menekankan pembahasan pada pekerjaan orang per orang (*mukallaf*) yang menjalankan hukum-hukum tersebut. Artinya, pokok pembahasan ushul fiqh bersifat vertikal karena berkaitan dengan nash-nash syariat, sementara obyek kajian kaidah fiqh bersifat horizontal karena berhubungan dengan pekerjaan manusia.

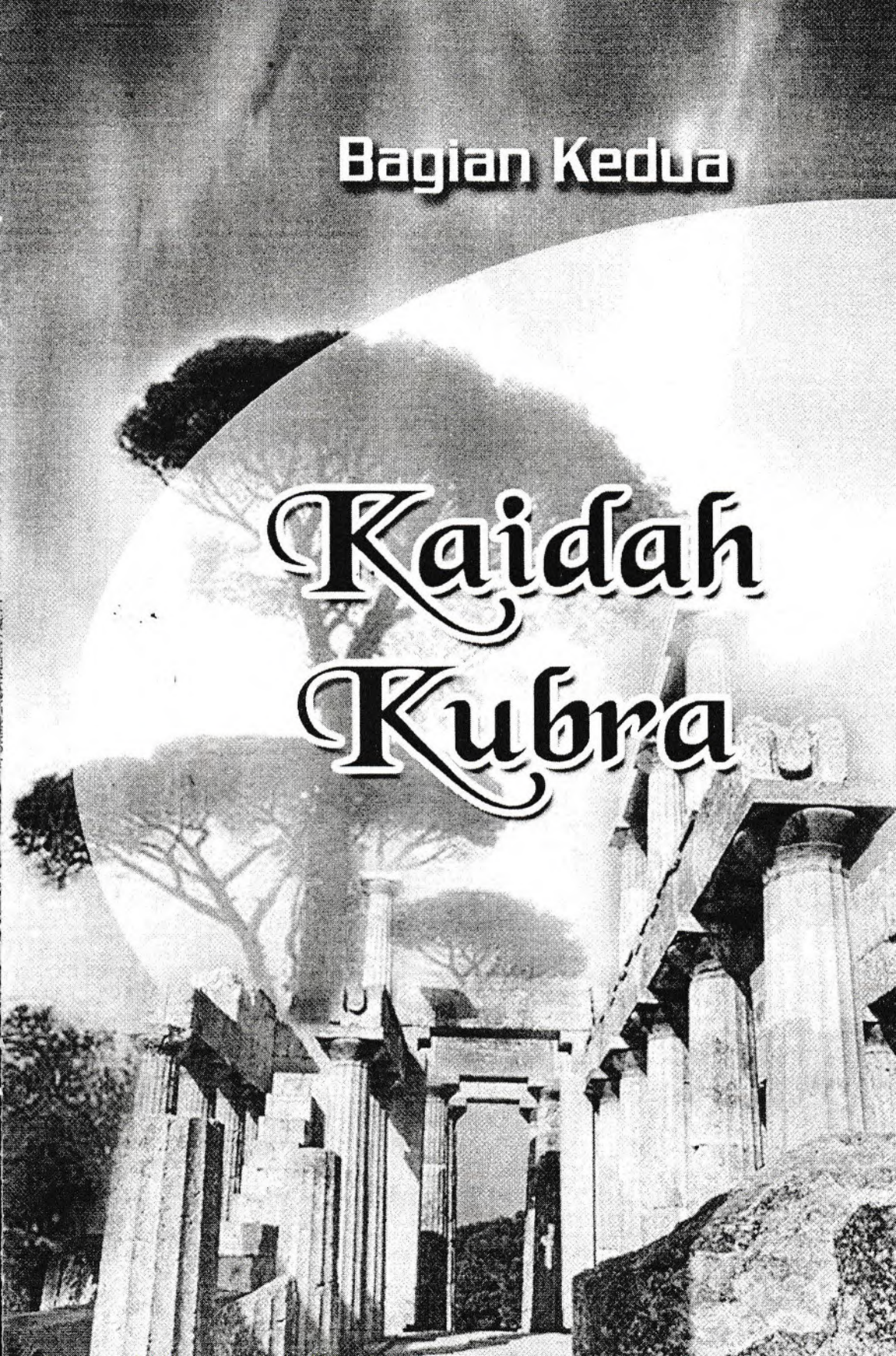
Ketiga, bila ditinjau dari ulama yang membidangnya, maka ushul fiqh hanya dapat 'dijalankan' oleh orang-orang yang telah mencapai kapasitas mujtahid, sedangkan kaidah fiqh bisa 'dikaji' oleh siapapun, terutama *fâqih* atau pelajar yang memang mendalami ilmu fiqh.

Keempat, jika ditelisik dari aspek keterkaitan atau hubungan simbiosisnya, maka kaidah *ushûliyah* tidak tergantung pada kaidah fiqh; ushul fiqh dapat berdiri sendiri walaupun kaidah fiqh tidak ada. Sementara kaidah fiqh tidak bisa terwujud tanpa 'bantuan' ushul fiqh, karena semua hukum fiqh yang menjadi inti pembahasan kaidah fiqh tercipta melalui peranan ushul fiqh. Dengan demikian, kelahiran kaidah fiqh mempunyai ketergantungan pada wujudnya ushul fiqh. Jika ditulis secara visual, mungkin ushul fiqh lebih tepat bila disebut sebagai nenek, sedangkan ibunya adalah fiqh, dan anaknya adalah kaidah fiqh. []

¹¹ Untuk lebih lengkapnya bisa dilihat antara lain pada *Dirâsah wa Tahqîq Kitâb al-Qawâ'id, Op. cit.*, h. 21-26.

Bagian Kedua

Kaidah Kubra



KAIDAH PERTAMA

الأمر بمقاصدها

Segala sesuatu tergantung tujuannya

Dalam tataran filosofis, berpikir dan merasa dinilai sebagai sebuah kodrat alamiah yang dimiliki manusia. Pikiran dan perasaan akan menopang manusia untuk melakukan suatu laku-perbuatan agar lebih bermakna. Dengan pikirannya, manusia berusaha untuk membangun tujuan hidup dan idealismenya. Dengan tujuan dan idealisme itulah manusia bisa memaknai hidup melalui jalur fitrahnya secara berkualitas. Tanpa sebuah tujuan, maka nilai perbuatan yang dilakukan manusia menjadi *absurd* tanpa makna. Misalkan saja, aktivitas makan yang pada awalnya hanya ditujukan untuk memenuhi nafsu makan, atau menghilangkan rasa lapar, akan lebih bermakna jika dimaksudkan sebagai sarana ibadah kepada Allah swt. Minum segelas air putih yang umumnya dilakukan untuk menghilangkan rasa haus, tentu akan lebih bernilai bila dimaksudkan untuk menjalankan sunah Nabi saw. berupa anjuran minum air putih saat berbuka puasa.

Dalam tataran realitas kita pun mengakui bahwa setiap perbuatan yang kita kerjakan pasti didasari motivasi ataupun tujuan tertentu. Jika tidak ada tujuan, maka perbuatan itu pastilah bersifat spekulatif. Kita makan karena ingin kenyang, minum untuk mengobati haus, tidur untuk mengistirahatkan badan, ibadah untuk mendekatkan diri pada Tuhan, dan lain sebagainya. Ini menunjukkan bahwa niat mempunyai posisi sangat penting (krusial). Dianggap krusial karena ia menentukan segala gerak-langkah dan konstruksi pekerjaan

yang kita lakukan, yang berkonsekuensi pada perbuatan itu menjadi bernilai baik atau tidak? beretika atau tidak? termasuk ibadah atau tidak? berpahala atau hambar tak bermakna? Tepat pada titik inilah kaidah '*al-umûr bi al-maqâshid*' ini amat penting dipahami.

Dalam kaidah pertama ini dijelaskan beragam hal yang berkaitan dengan niat, baik tentang apa hakikat niat, kenapa harus berniat, kapan harus dilakukan, apa saja yang harus diniati, bagaimana caranya, dan masih banyak pertanyaan lainnya. Dengan mengetahui semua itu, maka kita akan memaknai hidup kita menjadi lebih berkualitas, baik di dunia maupun di akhirat. Dan hal ini akan ter-capai bila kita mau mengkaji paparan berikut secara tuntas. *Insyâ' Allâh.*

DASAR KAJIDAH

1. Al-Quran

Mengenai keharusan melakukan niat dalam ibadah, Allah swt. menyatakan dalam al-Quran surat al-Bayyinah [98] ayat 5:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

"Mereka (orang-orang kafir) tidak diperintahkan kecuali untuk menyembah (beribadah) kepada Allah, seraya memurnikan-ikhlas dalam beragama (ibadah)."

Kata *al-dîn* dalam bahasa Arab, secara umum biasa diartikan sebagai agama. Namun dalam konteks ayat di atas, al-Qurthubi¹ menafsirinya sebagai ibadah.² Dengan penafsiran ini,

¹ Abû 'Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakr bin Farh al-Anshâri al-Andalusi al-Qurthubi. Salah seorang pakar ilmu tafsir madzhab Maliki. Menimba ilmu pada beberapa Ulama' besar di zamannya, seperti Syaikh Abî al-'Abbâs al-Qurthubi dan Abû 'Ali al-Hasan bin Muhammad al-Bakri. Aktif menulis beberapa literatur dalam berbagai disiplin ilmu, diantaranya *Jâmi' Ahkâm al-Qur'ân* (tafsir) yang terdiri dari 12 jilid, sebuah *magnum corpus* (karya besar) yang fenomenal, yang populer dengan sebutan "Tafsir al-Qurthubi". Juga menulis *Syarh Asmâ' al-Husnâ*, *Kitâb al-Tidzkâr fi Afdlali al-Adzkar*, *Kitâb Qâm'i al-Hirshi bi al-Zuhdi wa al-Qanâ'ah*, beberapa syair (*nazhm*) mengenai nama-nama Nabi saw. dan banyak lagi yang lainnya. Wafat di Mesir pada tahun 671 H. Selengkapnya lihat pada *al-Dibâj al-Madzahhab*, I/317.

² Teliti pada Abû 'Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakar bin Farh al-Qurthubi: *Tafsir Jâmi' al-Ahkâm*. Dar al-Syu'ab, Kairo, Mesir, 1372 H. XX/144.

beliau menjelaskan bahwa ikhlas yang termuat dalam kata *mukhlisîn*, adalah perbuatan hati yang hanya dilakukan dalam rangka beribadah. Ikhlas sendiri adalah pekerjaan hati yang hanya bisa terwujud melalui perantara niat. Karena itu, jelaslah bahwa ada keterkaitan yang tak bisa dipisahkan antara ibadah dan niat. Berniat merupakan hal yang wajib; seperti diwajibkannya ikhlas dalam beribadah. Keduanya laksana dua sisi mata uang yang tak dapat dipisahkan.

Apabila diamati secara seksama, dalam ayat ini terdapat rajutan yang sangat kuat antara ibadah, niat, ikhlas, dan pengesaan kepada Allah swt. Bagaimana mungkin seseorang yang atheis, misalnya, akan punya niat untuk beribadah. Paling *banter* ia hanya bertindak dengan orientasi materialisme (kebendaan) yang ada dalam benaknya. Sama sekali tidak ada dimensi ikhlas dalam hatinya. Jangankan ikhlas, niat yang seharusnya menjadi pijakan dan tolok ukur awal dalam berbuat, sama sekali tidak diindahkan olehnya. Ada jurang pemisah yang menganga lebar antara pribadi mukmin dan jiwa seorang atheis. Niat, ibadah, ikhlas, dan pengesaan pada Yang Maha Kuasa adalah proses berkelanjutan yang selalu terkait satu sama lain, dan mampu menunjukkan perbedaan jati diri pada kedua entitas itu.

Sedangkan ikhlas, sebuah fase paling akhir dan penting, adalah ketaatan yang sama sekali bukan karena alasan-alasan yang bersifat duniawi (material), melainkan semata-mata hanya untuk mengharap ridla Allah swt. Dengan pendekatan diri pada Allah swt. seorang mukmin dengan sendirinya akan terbedakan dengan seseorang yang tak beragama. Namun dia tidak boleh berhenti dalam titik ibadah yang hampa. Ia harus melalui lagi tahap yang maha berat dan transe-dental (*ukhrawi*). Dalam beribadah, ia harus melakukannya tanpa 'embel-embel' apapun selain mencari ridla-Nya. Ikhlas akan sangat menentukan bernilai atau tidaknya satu konstruk ibadah, di samping akan berimplikasi pada kebaikan dunia dan akhirat. Pembahasan mengenai niat, ibadah, ikhlas, dan hal-hal yang bersinggungan dengan-nya, merupakan pesan terdalam ayat di atas, sehingga dari sinilah terbangun kaidah *al-umûr bi maqâshidihâ*.

2. Al-Hadits

Hadits Nabi saw. yang menjadi pondasi terbangunnya kaidah ini adalah:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

"Keabsahan amal-amal tergantung pada niat"³

Pada tahapan awal pemahaman makna hadits ini, mungkin akan menimbulkan interpretasi bahwa ibadah tidak akan ada tanpa niat. Namun hadits ini tidak bisa dimaknai secara sepintas, lantaran sebuah pekerjaan tidak lantas menjadi "tiada" dengan tanpa adanya niat. Karena jika hadits ini diterjemahkan seadanya; tanpa proses penafsiran lebih dalam, maka akan mempunyai arti "sebuah perbuatan tidak akan ada dan wujud tanpa niat". Padahal, tentu sangat banyak perbuatan yang bisa "ada" tanpa melalui niat. Mengutip analisis Muhammad Yâsin al-Fâdâni, maksud hadits di atas adalah penilaian terhadap predikat sebuah pekerjaan yang terkait erat dengan keberadaan atau eksistensinya; seperti sah atau sempurna.⁴ Dengan adanya penilaian ini, suatu keabsahan atau kesempurnaan pekerjaan sangat tergantung pada niat pelakunya. Inilah makna hadits yang benar menurut Syaikh Yâsin.

Namun demikian, dalam perkembangan selanjutnya timbul perbedaan pendapat antar ulama seputar penafsiran substansi hadits di atas. Sementara ulama yang diwakili kalangan Syafi'iyah⁵, menjelaskan bahwa titik penekanan hadits ini hanya berkisar tentang "keabsahan" sebuah pekerjaan. Dengan demikian, jika sebuah pekerjaan tidak diniati, maka pekerjaan itu tidak akan mendapat pengabsahan (*legalitas*) dari syariat.

Lain lagi dengan golongan Hanafiyyah⁶ yang menafsirinya dengan makna "kesempurnaan pekerjaan".

³ Terjemahan ini mengambil salah satu diantara dua pendapat berbeda. Penerjemahan yang lebih mengacu makna lahir teks (*literalis*) kurang lebih demikian: " *Sesungguhnya perbuatan-perbuatan hanya (ada) dengan lantaran niat* ".

⁴ Abû al-Faydl Muhammad Yâsin bin 'Îsâ al-Fâdâni, *Al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 109.

⁵ Ulama yang bermadzhab Syafi'i (80-154 H.)

⁶ Ulama yang penganut madzhab Imam Hanafi (80-150 H.)

Dengan demikian bahwa kesempurnaan sebuah perbuatan menurut mereka tergantung pada niatnya. Dari penafsiran Hanafiyyah ini, kemudian akan dapat dipahami bahwa pekerjaan yang tidak diniati tetap sah sekalipun tidak dikatakan sempurna.

Dalam menakar derajat kekuatan dua pendapat ini, Ibnu Hajar al-Haytami⁷ menyatakan, bahwa apa yang telah dikemukakan Syaff'iyyah lebih unggul (*awlâ*). Karena pendapat Syaff'iyyah yang mengartikan "*Innamâ al-a'mâl*" dengan 'terjemah' keabsahan sebuah perbuatan, lebih mendekati makna hakiki dibanding muatan makna *majazi* yang telah diungkapkan oleh Hanafiyyah. Apalagi dalam gramatika Arab ditegaskan, bahwa suatu kata yang bermakna mutlak (belum difokuskan pada makna hakiki atau makna kiasan) akan lebih 'mudah' dipahami bila diarahkan pada makna hakikinya.

Meski demikian, perbedaan antara Syaff'iyyah dan Hanafiyyah, sebenarnya tidak begitu tajam. Dibuktikan, dalam beberapa persoalan, Hanafiyyah tetap sepakat dengan Syaff'iyyah, bahwa ibadah yang berdiri sendiri (*mustaqillah*) seperti shalat, tetap harus diniati. Lain halnya dengan ibadah yang tidak 'menyendiri', dalam arti masih ada 'ketergantungan' pada ibadah yang lain, seperti wudlu, atau ibadah yang menjadi sarana bagi ibadah lain seperti tayamum; menurut Hanafiyyah tidak membutuhkan niat.⁸

⁷ Syaikh al-Islâm Syihâbuddîn Abû al-'Abbas Ahmad bin Muḥammad bin Hajar al-Haytami al-Sa'di al-Anshâri. Dilahirkan pada tahun 909 H. di daerah tandus Ubay Haytam, sebuah distrik di bagian barat Mesir. Menimba ilmu di al-Azhar, Mesir, pada Syaikh al-Islam Syihabuddin al-Ramli yang pada akhirnya menjadi pesaing ilmiahnya dan beberapa ulama lainnya. Pada tahun 933 H. melakukan ibadah haji dan kemudian menempati di Mekah pada tahun berikutnya selama 4 tahun sebelum kembali lagi ke Mesir. Pada tahun 940 H. menunaikan haji lagi, dan mulai saat itu bermukim di Mekah sembari menulis, berfatwa dan mengajar di sana. Hal itu berlangsung selama ± 33 tahun hingga wafatnya pada tahun 974 H. di usianya yang ke-65. Sepanjang hayatnya, telah banyak kitab yang ditulis, terutama selama berada di Mekah. Diantaranya yang telah masyhur: '*Al-Shawâ'iq al-Muhriqah*', '*Tuhfah al-Muhtâj li Syarḥ al-Minhâj*', '*Fatâwi al-Haytamiyyah*', '*Al-Î'âb fi Syarḥ al-'Ubâb*', '*Al-Imdâd fi Syarḥ al-Irsyâd*', '*Syarḥ al-Arba'in al-Nawawiyyah*', '*Minhâj al-Qawim fi Masâ'il al-Ta'lim*' dan masih banyak lagi lainnya.

⁸ *Ibid.*

Disamping perbedaan di atas, ternyata masih ada ulama yang memiliki pandangan lain. Ulama *muta'akhkhirîn* madzhab Hanbali misalnya, mengemukakan bahwa yang dimaksud amal perbuatan dalam hadits di atas hanyalah amal-amal *syar'i*; yakni setiap perbuatan yang dilakukan dalam konstruksi hukum-hukum syariat. Dengan demikian, menurut mereka, amal *syar'i* akan dianggap sah, diper-hitungkan, atau diterima bila telah melalui perantara niat. Dengan pemahaman semacam itu, pendapat yang terakhir ini sebenarnya memiliki pemahaman yang hampir senafas dengan kalangan Syafi'iyah. Perbedaannya, pendapat *muta'akhkhirîn* madzhab Hanbali ini mempunyai konsekuensi bahwa perbuatan yang tidak membutuhkan niat—seperti makan, minum, mengembalikan barang pinjaman, dan lain sebagainya—sama sekali tidak diharuskan (baca: dianjurkan) untuk diniati.

Di lain pihak, ada pula ulama yang berpendapat bahwa kata "*a'mâl*" dalam hadits itu harus dimaknai sebagai: semua perbuatan; secara umum, tanpa dibatasi hanya pada perbuatan-perbuatan *syari* saja. Pendapat ini merupakan penjelasan Imam Ibnu Hanbal (780—855M.). Dengan pandangan semacam itu, Ibnu Hanbal mengarahkan agar setiap orang yang melakukan aktifitas ritual, baik berupa shalat, puasa, atau beragam amal kebajikan lainnya, agar mendahulukan niat sebelum melakukan pekerjaan dimaksud. Menurut penafsiran Ibnu Hanbal ini, yang dimaksud "*a'mâl*" dalam hadits tersebut adalah seluruh perbuatan yang dilakukan secara sadar oleh manusia (*a'mâl al-ikhtiyâriyyah*).⁹ Dan bahwa pekerjaan itu tidak akan terlaksana tanpa adanya kesengajaan dari pihak pelaku. Sedangkan redaksi kedua yang berbunyi: *wa innamâ li kulli imri'in mâ nawâ*,¹⁰ masih menurut pendapat ini, merupakan penjelasan dari perbuatan *syar'i* tersebut, dimana terkandung di dalamnya muatan pesan bahwa "buah" yang akan didapatkan seseorang amat tergantung dari niatnya. Jika niatnya baik maka

⁹ Abû al-Farj Abd al-Rahman bin Syihâb al-Din Bin Rajab, *Jâmi' al-'Ulûm wa al-Hikam*, I/64, cet. VII, 1997, Muassasah al-Risâlah, Beirut, Libanon.

¹⁰ Artinya kurang lebih demikian: "...dan (kadar pahala) setiap orang tergantung pada apa yang ia niatkan...."

perbuatannya akan ikut baik dan mendapatkan pahala. Sebaliknya, jika niatnya jelek maka akan berimbas pada perbuatan yang ikut menjadi jelek dan sekaligus mendapatkan dosa.

Di luar perbedaan penafsiran yang telah disebutkan di muka, kita juga akan menemui sedikit kejanggalan berkaitan dengan makna literal (lafzhi) hadits ini. Dalam bahasa Arab, kata *al-a'mâl* biasanya bermakna segala aktivitas yang dilakukan oleh anggota tubuh, seperti halnya wudlu atau shalat, dan tidak memasukkan pekerjaan hati (*af'âl al-qalb*). Masalahnya jika perbuatan hati dimasukkan dalam kategori *a'mâl*—yang mengharuskan untuk diniati lagi—, maka akan menimbulkan mata rantai pekerjaan yang tak berujung (*tasalsul*). Dengan demikian, berarti niat itu sendiri harus diniati lagi, demikian seterusnya. Untuk menghindari proses yang tanpa batas inilah, akhirnya perbuatan hati (baca: niat) sendiri tidak perlu lagi untuk diniati (lagi).

Penelusuran secara semantik juga akan menguak kandungan terdalam hadits tersebut, sekaligus akan ditemukan beberapa elemen penting yang membuatnya layak dijadikan bahan pijakan membangun kaidah "*al-umûr bi maqâshidihâ*" ini. Pada permulaan hadits itu terdapat huruf *innamâ* yang berfungsi sebagai media "pembatas" rangkaian kalimat sesudahnya (*adât al-hashr*). Artinya, ketika kata *al-a'mâl bi al-niyyat* didahului oleh kata *innamâ*, maka akan menimbulkan pengertian bahwa hanya dengan niat lah amal perbuatan seseorang akan layak diperhitungkan; dianggap sebagai amal ibadah, tidak dengan selainnya.

Hal-Hal Yang Berhubungan dengan Niat

Secara garis besar, hal-hal yang berhubungan dengan niat ada tujuh macam, yaitu;

1. Substansi niat.
2. Status niat.
3. Tempat niat.
4. Waktu niat.
5. Hal-hal yang membatalkannya.
6. Tata cara berniat.

7. Syarat-syaratnya.

8. Tujuan pelaksanaannya.

I. Substansi niat

Niat secara etimologi adalah kesengajaan atau tujuan. Sedangkan niat dalam pengertian syariat adalah ketetapan hati untuk melaksanakan sesuatu.¹¹ Sementara menurut istilah Fuqahâ', niat adalah kesengajaan melakukan suatu perbuatan yang bersamaan dengan pelaksanaannya, seperti yang dikemukakan oleh al-Mâwardi¹² dan Ibnu Hajar.¹³ Definisi semacam ini memunculkan asumsi bahwa niat harus dilakukan pada awal ibadah; tidak boleh sebelum atau sesudah pelaksanaan ibadah tertentu. Namun definisi ini ditentang oleh Ibrahim al-Kurdi.¹⁴ Menurutny, definisi ini belum bisa mencakup niat dalam ibadah puasa yang tidak bersamaan

¹¹ 'Abdullâh bin Sulayman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dâr al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 110.

¹² Abû al-Hasan 'Ali bin Muḥammad bin Habîb al-Bashri al-Mawardi al-Syâfi'i. Lahir di Bashrah pada tahun 564 H. Belajar pada al-Hasan bin 'Ali al-Jabali, Muhammad bin 'Adiy al-Muḥqari, Muḥammad bin Ma'lâ dan Ja'far bin Muḥammad bin al-Fadlal. Belajar ilmu fiqh pada beberapa Ulama besar antara lain pada Abû al-Qâsim al-Shaymuri di Basrah lalu pada Syaikh Abû Hamid al-Isfirâyini. Setelah menyelesaikan studi, disamping aktif sebagai pengajar di Basrah dan Baghdad selama beberapa tahun, juga menjadi *qâdli* di beberapa daerah. Aktif menulis berbagai kitab dalam beberapa disiplin ilmu, baik fiqh, uşul fiqh, tafsir dan juga adab (sejarah). Diantara kitab tulisannya adalah *Al-Hâwi al-Kabîr* dalam bidang fiqh, *al-Abkâm al-Shulthâniyah* tentang fiqh tata-negara (*siyâsah*), *al-Nukat* yang merupakan kitab tafsir al-Quran, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, dan banyak lagi yang lainnya. Beliau wafat dan dimakamkan di Baghdad pada bulan Rabi'ul Awal 650 H. dalam usia 86 tahun. (Sejarah selengkapnya lihat dalam Abû Abdillah Muhammad bin Ahmad bin 'Utsman bin Qaymâz al-Dzahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, Beirut : Mu'assasah al-Risâlah, cet IX, 1413 H., XII/64.)

¹³ Abû al-Faydl Muhammad Yâsin bin 'Îsâ al-Fâdâni, *Op. cit.* h. 112.

¹⁴ Burhânuddin Ibrâhîm bin Hasan bin Syihabuddin al-Kurdi al-Syahrâzûri. Lahir di desa Syahrân di lereng bukit Kurdi pada tahun 1025 H. Setelah menyelesaikan studi di kampung halamannya, kemudian mempelajari ilmu –terutama hadits- pada beberapa Ulama besar di Syam (Syiria), Mekah-Madinah dan Mesir. Kitab yang telah ditulisnya cukup banyak, mencapai ± 80 buah kitab dalam berbagai disiplin ilmu, seperti *'Itihâf al-Khalaf bi Tahqiqi Madzhab al-Salaf'*, *'Lawâmi' al-La-âli* dan sebagainya. Wafat pada tanggal 18 Jumâdil Ūlá 1101 H. dan dimakamkan di kompleks pemakaman Baqî', Madinah.

dengan puasa itu sendiri (seperti keterangan lebih lanjut). Disamping itu, definisi tadi juga mempunyai satu kelemahan lagi, karena tidak bisa mencakup niat sebuah pekerjaan yang tidak sampai atau tidak sempat terlaksana. Padahal jika ada orang yang menghendaki melakukan kebajikan dan tidak sampai terlaksana, syari'at tetap memberi penghargaan padanya dengan menghadihkan satu pahala.

Lain lagi menurut al-Baydlâwi,¹⁵ beliau mendefinisikan niat sebagai kehendak yang mendorong seseorang melakukan suatu perbuatan dengan motif semata-mata mencari ridla Allah swt. Definisi inilah, yang mungkin dapat mencakup semua hukum - hukum cabang (*furu'*) fiqh, walaupun belum menyentuh pada tataran hukum formal yang sangat berkaitan dengan keabsahan satu bentuk ibadah.

II. Status niat

Fuqaha berbeda pendapat dalam menentukan status niat dalam ibadah, apakah ia merupakan rukun atau syarat.¹⁶ Perbedaan ini ber-mula dari perbedaan sudut pandang dan latar belakang masalah yang mereka hadapi. Ulama yang melihat dari sisi penyebutan niat harus dilakukan pada permulaan ibadah, akan menyimpulkan bahwa niat adalah rukun. Sementara mereka yang memandang bahwa niat harus tetap

¹⁵ *Qâdli al-Qudlât* Abû al-Khair Nashiruddin Abdullâh bin 'Umar al-Baydlawi. Figur pemimpin yang sangat mendalami ilmu tafsir, hadits, fiqh, ushul fiqh, mantiq dan sastra Arab. Beberapa kitab telah ditulisnya, dan yang paling populer adalah sebuah kitab ushul fiqh *al-Minhâf*, dan dalam bidang tafsir yang dikenal dengan tafsir *Baydlawi*. Wafat tahun 691 H.

¹⁶ Untuk lebih lengkapnya, lihat Taqiyuddin Abû Bakar bin Muhammad bin Abd al-Mu'min al-Hishni, *Kitâb al-Qawâ'id*, ed. Abdurrahman bin Abdillah al-Sya'lani, Maktabah al-Rusydu & Syirkah al-Riyadl, Riyadl. vol. I, tahun 1997, I/210.

ada (tidak ada perbuatan yang bertentangan atau menegaskan dan memutuskan niat), akan memberi status niat sebagai syarat.¹⁷ Berikut ini beberapa petikan pendapat ulama mengenai status niat:

a. Segolongan Ulama.

Niat adalah rukun, sebab niat termasuk dalam ibadah itu sendiri (sesuatu yang termasuk dalam ibadah adalah rukun).

b. Al-Qâdli Abû Thayyib¹⁸ dan Ibnu Shabbâgh¹⁹

Niat adalah syarat, karena apabila tidak dikatakan syarat –akan dinamakan rukun– tentu niat akan membutuhkan niat lagi; dan begitu seterusnya, sehingga terjadi mata rantai yang tak ber-kesudahan (*tasalsul*).

c. Al-Râfi‘i²⁰ dan al-Nawawi²¹

¹⁷ Ahmad bin Ali bin Muhammad Bin Hajar al-‘Asqalâni, *Fath al-Bâri*, 1/13.

¹⁸ Al-Qâdli Thahir bin Abdillâh bin Thahir bin ‘Umar al-Thabbari. Populer dengan sebutan Qâdli Abû Thayyib. Merupakan intelektual muslim yang sangat mumpuni dalam penguasaannya terhadap intisari madzhab Syafi‘i, hingga banyak Ulama Irak yang menuntut padanya. Sepanjang hayatnya telah menulis berbagai macam kitab, diantaranya *Syarh Mukhtashar al-Muzani*, *Al-Ta‘liq al-Kabîr*, *Al-Mujarrad*, *Syarh al-Furu‘* dan lain-lain. Wafat tahun 450 H. pada usia 102 tahun.

¹⁹ Abû al-Qâsim ‘Ali bin Abî Nashr Abd al-Sayyid bin Muhammad bin Abd al-Wahid bin Shabbâgh al-Baghdadi. Ulama yang menurut Binu aqil termasuk yang salah satu yang memenuhi syarat-syarat ijihad mutlak (seperti al-Syafi‘i) ini mengarang kitab diantaranya al-Syamîl al-Kabîr syarh mukhtashar al-Muzanni, ‘Uddat al‘alim waal-thariq al-salim, wafat pada tahun 477 H.

²⁰ Abû al-Qâsim Abd al-Karim bin Abi al-Fadlal Muhammad bin Abd al-Karim al-Husaini al-Rafi‘i al-Quzwini al-Syafi‘i. Lahir pada tahun 555 H. Salah seorang pakar fiqh dan ushul fiqh yang juga mahir dalam bidang tafsir, hadits dan disiplin ilmu lainnya. Karena kepiawaiannya dalam ilmu fiqh Imam Syafi‘i, hingga –bersama al-Nawawi– dijuluki sebagai *Syaikhânî*; dua Syaikh madzhab Syafi‘i. Mula-mula belajar pada ayahnya sendiri pada usia 14 tahun, lalu pada Syaikh Abdullah bin Abi al-Futûh, Syaikh Hamid bin Mahmud al-Râzi, Syaikh Abi al-Khair al-Thâliqani, Abi Sulayman Ahmad, al-Hafizh Abi al-‘Alâ’ al-‘Aththâr dan banyak lagi lainnya. Banyak sekali menulis kitab-kitab, terutama di bidang fiqh. Diantaranya adalah ‘*Fath al-‘Arif fi Syarh al-Wajîz*’, ‘*Al-Muharrar*’, ‘*Syarh Musnad al-Syafi‘i*’, ‘*Syarh al-Kabîr*’ dan banyak lagi lainnya. Wafat pada bulan Dzu al-Qa‘dah tahun 623 H.

²¹ Muhyiddin Abû Zakaria Yahyâ bin Syaraf al-Nawawi al-Hizami al-Syafi‘i. Lahir pada bulan Muharram tahun 631 H. di Nawâ, sebuah desa di

Niat adalah rukun dalam shalat, sedang dalam puasa niat adalah syarat.

d. Al-Ghazâli²².

Dalam puasa, niat merupakan rukun sedangkan dalam shalat adalah syarat.²³

Menanggapi banyaknya perbedaan pendapat mengenai status niat ini, Taqiyuddin al-Hishni²⁴ berusaha

kawasan Syâm yang termasuk wilayah administratif Damaskus, Syiria. Figur yang sangat bersemangat tinggi dan bersahaja. Pernah selama \pm 2 tahun tidak meletakkan tubuh di tempat tidur sama sekali. Ia juga tidak pernah mandi di tempat mandi umum dan tak pernah makan kue di Damaskus, karena termotivasi menjaga dari hal-hal yang *syubhat*. Yang dimakannya sebatas yang dikirimkan orang tuanya dari rumah, itupun dalam sehari hanya makan sekali setelah Isya' dan minum sekali pada saat sahur. Sebagian besar waktunya menuntut ilmu dihabiskan di Damaskus dengan belajar pada beberapa Ulama terkemuka. Dalam sehari-semalam, selalu dilewatkan dengan mengkaji 12 bidang ilmu yang berbeda-beda pada beberapa Syaikh, diantaranya pada Syaikh Kamal al-Irbili dan Abû al-Ma'âni Ishâk al-Maghribi. Tak heran bila kemudian ia menjelma menjadi sosok intelektual Islam, terutama dalam bidang fiqh madzhab Syafi'i, sampai-sampai digelar *Syaikhâni* sejajar dengan Imam al-Rafi'i gurunya sendiri. Selain itu, juga produktif menulis beberapa kitab, diantaranya yang masyhur yaitu '*al-Majmû' fi Syarh al-Muhadzdzab*' dan '*Rawdlah al-Thâlibîn*', '*Syarh Shabîh Muslim*', '*Al-Irsyâd fi Ushûl al-Hadîs*', '*Al-Idlâh fi al-Manâsîk*', '*Bustân al-'Arîfîn*', '*Minhâj al-Thâlibîn*', '*Uyûn al-Masâ'il al-Muhimmah*' dan masih sangat banyak lagi. Wafat pada malam Rabu, 14 Rajab 676 H. dan dimakamkan di desa kelahirannya, Nawâ. *Thabaqât al-Fuqahâ*, I/268-269 dan *Kasyf al-Zhunûn*.

²² Zainuddin Abû Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al-Ghazâli al-Syâfi'i al-Thusi. Lahir di Thûs daerah antara Kharasan dan Naisabur, Palestina pada tahun 450 H. Ulama yang paling "rasional" dizamannya, bahkan banyak Ulama yang menganggapnya terlalu cerdas, hampir seluruh ilmu secara lengkap ia kuasai, baik ilmu keagamaan dan yang lain termasuk filsafat. majlisnya selalu didatangi Ulama lain yan ingin menimba ilmu padanya. Kitabnya yang paling fenomenal adalah Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn. Wafat pada tahun 505 H.

²³ Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abû Bakr al-Suyuthi, *al-Ayybâh wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h.102.

²⁴ Abû Bakar bin Muhammad bin Abd al-Mu'min bin Harîz bin Mu'â bin Musa bin Harîz bin Sa'îd. Populer dengan sebutan Taqiyuddin al-Hishni. Lahir di Hishni, sebuah desa di daerah Hawran, kawasan Qâdli 'Ijlûn, wilayah barat laut kerajaan Yordania al-Hâsyimiyah; Damaskus, Syiria pada akhir tahun 752 H./1351 M. Menuntut ilmu di kota Damaskus, tepatnya di Madrasah Bâdira'iyah yang didirikan oleh Syaikh Najmuddin Abû Muhammad bin Abi al-

memadukannya dalam ungkapan berikut: "Setiap pekerjaan yang keabsahannya tergantung pada niat, maka ia dinamakan rukun dalam pekerjaan itu." Contohnya shalat, yang tidak akan bisa sah bila didirikan tanpa niat. Sedangkan satu pekerjaan yang bisa sah tanpa niat, tetapi untuk mendapat pahala masih tergantung pada niat, seperti halnya perbuatan-perbuatan mubah (*mubâhât*) atau meninggalkan maksiat yang ditujukan untuk ber-ibadah (*taqarrub*), maka niat dinamakan syarat, dalam hal ini adalah syarat mendapat pahala.²⁵ Melalui upaya sintesis (*jam'u*) al-Hishni ini, khilaf yang beraneka ragam tersebut dengan sendirinya akan mencair.

III. Tempat niat

Dalam *Fath* al-Bâri karya Ibnu Hajar al-Asqâlani²⁶ disebutkan, dalam hadits '*innamâ al-q'mâl bi al-niyât*', terdapat

Wafâ al-Bâdira'i seangkatan dengan Syaikh 'Izzudin bin Abd al-Salam. Sebagian besar waktunya dihabiskan untuk menuntut ilmu pada *masyayikh* madrasah tersebut hingga mencapai derajat intelektual yang tinggi. Setelah itu aktif mengajar pada madrasah yang sama selama beberapa tahun, disamping juga mulai aktif menulis beberapa kitab. Selama di Damaskus, beliau telah memperistri beberapa orang wanita, sebelum kemudian belum mengkonsentrasikan diri pada pengabdian kepada Tuhan dan menjalani kehidupan tasawwuf dan menjauh dari dunia ramai. Hal ini terjadi menjelang penaklukan Timur Lenk atas Baghdad dan Damaskus. Sepanjang hidupnya, al-Hishni telah berguru pada puluhan Ulama besar zaman itu, termasuk ketika masih belajar di Madrasah Bâdira'iyyah. Diantara beberapa gurunya tercatat nama-nama Syaikh Najmuddin bin al-Jâbi, Syaikh Syamsuddin al-Sharkhadi, Syarafuddin bin al-Syarisyi, Syihabuddin al-Zuhri, Badruddin bin Maktum, Syarafuddin al-Ghazi, dsb. Al-Hishni tergolong orang yang sering berpindah-pindah tempat. Tercatat setelah bermukim di Damaskus, dimana sebagian besar umurnya dihabiskan, beliau berpindah menuju Palestina dan menetap selama beberapa saat sembari menulis sebagian kitab karangannya. Setelah itu menuju Halab (Aleppo) pada tahun 820 H., dan di usia senjanya –pasca kekuasaan Timur Lenk-, beliau mendirikan pesantren dan rutin memberi pengajaran mengenai etika dan tasawuf di Masjid al-Mizâz, Syaghur, kawasan Damaskus hingga menghembuskan nafas terakhirnya pada Selasa sore, 14 Jumadil Akhir 829 H. bertepatan dengan 25 April 1426 M. dalam usia 79 tahun. Terdapat puluhan kitab yang merupakan hasil karyanya besarnya, semacam '*Syarh Asmâ' al-Husnâ*', '*Syarh Shahih Muslim*', '*Syarh Arba'in al-Nawawi*', '*Kifâyah al-Akhyâr*', '*Talkehish al-Nibâyah*', '*Kitâb al-Qawâ'id*', dan masih banyak lagi.

²⁵ Taqiyuddin Abû Bakar al-Hishni, *Kitâb al-Qawâ'id*, *Op. cit.*, h. 213.

²⁶ Abû al-Fadl Ahmad bin Ali bin Muhammad Bin Hajar al-Kina'i al-'Asqâlâni al-Mishri. Ulama yang biasa digelar al-Hafidz ini mempunyai

kata *al-niyyah* yang pada sebagian redaksinya menggunakan kata benda tunggal (singular; *mufrâd*), tidak dengan redaksi *al-niyyât* (kata benda jamak/ plural). Menurut al-Suyuthi, hal ini dilatarbelakangi oleh kenyataan bahwa tempat niat adalah hati, maka layak sekali bila dalam redaksi-nya menggunakan kata benda tunggal karena pekerjaan hati -dalam ibadah- memang hanya satu, yaitu niat. Lain halnya dengan redaksi *al-a'mâl* yang berbentuk jamak, penyebutan dengan redaksi ini sesuai dengan aktifitas yang dilakukan organ tubuh sebagai 'pelaku' dari pekerjaan itu yang berjumlah banyak. Oleh karenanya, pantas saja jika kata *al-a'mâl* dalam redaksi hadits itu berbentuk jamak. Hal ini dianggap sesuai dengan kenyataan yang ada -bahwa amal yang dilakukan oleh anggota tubuh memang tidak hanya satu macam.²⁷

IV. Waktu pelaksanaan niat

Pelaksanaan niat secara umum adalah pada awal ibadah. Hal ini didasarkan penelitian Ulama yang mengatakan bahwa huruf 'bâ' yang terdapat pada kata *bi al-niyyât* mempunyai makna *mushâhhabah* (membersamakan). Hal ini memberi sebuah pengertian bahwa niat merupakan bagian dari amal itu sendiri, oleh karenanya niat tidak boleh diakhirkan dari amal yang akan dikerjakan, apalagi didahulukan. Namun 'aturan main' ini tidaklah bersifat kaku dan absolut. Ulama masih memberikan toleransi dalam beberapa ritual ibadah disesuaikan dengan kondisi dan faktor kesulitan pelaksanaannya. Di samping itu, kemampuan pelaksana niat (*al-nâwi*) pun masih dipertimbangkan. Faktor lain yang menjadi pertimbangan (konsideran) fuqaha adalah

kemampuan luar biasa dalam mengetahui status para perawi Hadits, menghafal nama dan profilnya, ketinggian maupun kerendahan akhlak masing-masing *rijâl*, menguasai illat-illat Hadits dan segala jenis teks-teks Hadits, serta kemampuan-kemampuan lain yang sulit dimiliki orang kebanyakan. Kitab-kitab yang telah dikarang Ibnu Hajar al-'Asqalâni sudah tak terhitung banyaknya, terutama yang berhubungan dengan ilmu Hadits. Diantara yang paling fenomenal adalah *Fath al-Bâri Syarh Shahîh Bukhârî* yang berjumlah kurang lebih 12 jilid. Beliau dipanggil yang Maha Kuasa pada Malam Sabtu, 18 Dzul Hijjah, 852 H.

²⁷ Periksa lebih lanjut pada Ahmad bin Ali bin Hajar Abû al-Fadl al-Asqalâni: *Fath al-Bâri Syarh Shahîh Bukhârî*: Dar al-Ma'rifah, Beirut, 1379 H. Maktabah Alfiyyah li al-Sunah al-Nabawiyah, I/12.

permulaan suatu ibadah bersifat nisbi dan relatif; artinya, permulaan amal ibadah yang satu dengan yang lain tidaklah sama.

Berikut ini adalah beberapa contoh niat yang boleh didahulu-kan karena faktor kesulitan membersamakan dengan permulaan pekerjaan (baca;ibadah):

○ **Puasa wajib**

Pada awalnya, niat puasa wajib harus dilakukan pada awal pelaksanaannya; yaitu tepat pada saat munculnya *fajar shâdiq*.²⁸ Namun karena melihat kenyataan bahwa sangat sulit mengetahui munculnya *fajar shâdiq*, maka syariat memberi kebijakan bahwa niat puasa bisa dimajukan waktunya, yaitu sebelum waktu subuh tiba. Atau yang dalam bahasa fiqh akrab dengan istilah *tabyî't* (melaksanakan niat di waktu malam yang dimulai dari terbenamnya matahari pada hari sebelumnya sampai dengan batas masuknya waktu subuh). Bahkan dalam satu pendapat (*al-ashah*) menyatakan, puasa yang diniati bersamaan dengan munculnya *fajar shâdiq* hukumnya tidak sah, karena begitu sulitnya mengetahui kapan munculnya *fajar shâdiq* itu sendiri. Sedangkan niat dalam puasa sunah, boleh dilaksanakan walaupun setelah terbitnya *fajar shâdiq*; yang penting tidak melewati masa setelah tergelincirnya matahari dari titik kulminasinya (*ghayah al-irtifa'*; baca setelah *zawâl*). Keringanan ini dilatarbelakangi hadits yang menceritakan bahwa pada saat berpuasa sunah Nabi saw. menanyakan pada Siti A'isyah r.a.; apakah ia mempunyai makanan. Apabila ternyata tidak dijumpai makanan, maka Nabi saw. akan berpuasa; apabila ada makanan Nabi saw. tidak berpuasa. Riwayat ini adalah dalil yang menunjukkan bahwa niat puasa sunah dapat dilaksanakan pada siang hari.

○ **Pembagian zakat**

Pelaksanaan niat dalam pembagian zakat pada fakir-miskin, menurut satu pendapat boleh didahulukan karena mempertimbang-kan faktor kesulitan dalam pelaksanaannya.

²⁸ Fajar yang menjadi pertanda masuknya waktu shalat subuh; fajar yang sinarnya menyebar dan melintang dari utara ke selatan setelah sebelumnya didahului fajar *kâdzîb*; yaitu fajar yang sinarnya membujur dari bawah ke atas.

Mendahulukan niat dalam zakat ini dianalogikan dengan puasa.

○ **Kafârah**²⁹

Permasalahan *kafârah* sama dengan zakat; kesulitan akan muncul ketika niat harus dilakukan bersamaan dengan pembagian kafarah pada komunitas yang berhak untuk menerimanya.

○ **Menyembelih kurban**

Ulama memperbolehkan mendahulukan niat sebelum penyembelihan hewan kurban, seperti halnya dalam permasalahan zakat dan puasa.

Awal Haqîqi dan Awal Nisbi

Dalam masalah waktu pelaksanaan niat ini, diskursus seputar awal hakiki dan awal nisbi cukup intens dikaji fuqaha. Sebab diantara sekian banyak kontruksi ritual-ibadah dalam Islam, ada diantaranya yang mempunyai dua permulaan yang kemudian dikenal dengan istilah awal *haqîqi* dan awal *nisbi* tersebut.

Awal *haqîqi* adalah permulaan suatu pekerjaan yang tidak didahului oleh apapun, sedangkan awal *nisbi* adalah permulaan yang –masih- didahului perkara lain. Contoh ibadah yang mengandung kedua awalan ini adalah tayamum dan puasa sunah. Dalam tayammum, yang pertama kali harus dilakukan adalah niat yang bersamaan dengan memindah debu (awal *haqîqi*). Kewajiban niat pada saat memindah debu ini berdasarkan premis pokok bahwa memindah debu adalah rukun pertama sekaligus media perantara (*wasîlah*) bagi rukun tayamum yang sesungguhnya.

Selain bersamaan dengan waktu pemindahan debu, niat tayamum juga harus dilakukan berbarengan dengan awal *nisbinya*, yakni pada saat mengusap debu pada wajah.

²⁹ Makna asli *kafârah* adalah tutup, karena fungsi *kafârah* adalah menutup dosa dan menghilangkannya. Kemudian diartikan sebagai arti denda yang disebabkan menyalahi aturan, baik yang menimbulkan dosa seperti bersetubuh ketika berpuasa bulan Ramadhan, atau tidak berdosa seperti membunuh secara *kbathâ'* (tidak sengaja).

Mengusap wajah inilah yang sebenarnya merupakan rukun inti atau pokok tayamum (*maqshûd*).

Contoh kedua adalah puasa sunah. Bila kita berpuasa sunah dengan melakukan niat pada siang hari (sebelum matahari ter-gelincir), maka puasa kita tetap sah, dan pahala yang didapatkan setara dengan yang melakukan puasa (berniat) mulai sebelum terbitnya *fajar shâdiq*.³⁰ Keabsahan puasa sunah ini berdasarkan hipotesa bahwa siang hari sebelum tergelincirnya matahari adalah awal *nisbi*, sementara awal hakikinya adalah sebelum terbenamnya *fajar shâdiq*.

Ketentuan umum (*dlâbith*) peletakan niat

مَا دَخَلَ بِاخْتِيَارِهِ يُشْتَرَطُ الْمَقَارَنَةُ وَمَا فَلَا

Ibadah yang dilakukan atas inisiatif sendiri maka disyaratkan untuk membersamakan niat dengan permulaannya, jika tidak maka tidak disyaratkan

Dalam *dlâbith* ini ditegaskan bahwa, setiap ibadah yang ter-laksana karena inisiatif sendiri mempunyai sebuah ketentuan kewajiban untuk melakukan niat pada awal ibadah. Seperti halnya shalat. Akan tetapi, jika amal ibadah itu wujud bukan karena inisiatif sendiri (tanpa kita menghendaki untuk melakukan ibadah itu, apabila sudah tiba waktunya tetap dapat terlaksana dengan sendirinya), maka membersamakan niat dengan awal ibadah ini tidak wajib. Seperti halnya puasa, dengan tidak ada kewajiban membersamakan niat puasa pada awalnya, maka andaikan ada seseorang yang sudah berniat sebelum waktu subuh (awal pelaksanaan puasa) dan tertidur maka puasanya tetap sah.³¹

³⁰ Abû al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani: *Op. cit.*, h. 160, dan Jalâl al-Dîn al-Suyuthi, *al-Ashbâh wa al-Nazhâ'ir*, *Op. cit.*, h. 71.

³¹ Abû al-Faydl Muhammad Yasin al-Fadani: *Op. cit.*, h. 157 atau baca langsung dalam Abû Abdillah Muhammad bin Bahâdur bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Mantsûr fî al-Qawâ'id*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, Juz II h. 362.

V. Hal-hal yang membatalkan niat

Hal-hal yang membatalkan niat adalah :

1. *Riddah* atau murtad; yaitu terputusnya agama Islam seseorang, baik yang ditimbulkan dari *i'tiqâd* (niat), ucapan, atau perbuatan yang menyebabkan kufur. *Riddah* dapat membatalkan ibadah walaupun ibadah yang dilakukan sebatas perbuatan lahir (*shu'wariyah*) dan tidak murni atas inisiatif pelaku. Seperti *riddah* yang terjadi pada anak kecil yang sedang shalat, maka, menurut al-Rawyani³², shalatnya batal sebagaimana bila hal ini terjadi pada orang dewasa.
2. Berniat memutus atau tidak melanjutkan ibadah yang sedang dijalankan. Semisal orang melakukan shalat, kemudian berniat memutus shalatnya, maka shalatnya menjadi batal. Hukum batalnya shalat dengan niat memutus ini merupakan hasil analogi (*qiyâs*) dengan masalah iman, dimana iman sendiri bisa putus dari hati seorang muslim.
3. Niat mengganti (*qalb*) atau memindah (*naql*) satu ibadah dengan ibadah yang lain. Mengenai hal ini dapat diklasifikasikan dan digambarkan dengan contoh berikut:
 - Mengganti sebuah shalat fardlu dengan shalat fardlu yang lain, maka kedua-duanya menjadi tidak sah.
 - Mengganti shalat sunah pada shalat fardlu, -juga-tidak sah keduanya.

³² Abd al-Wahid bin Ismail bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad al-Rawyani al-Thabari. Lahir pada bulan Dzulhijjah tahun 415 H. Waktunya dihabiskan untuk menuntut ilmu pada beberapa Ulama. Mula-mula berguru pada ayah dan kakeknya sendiri, lalu belajar pada Muhammad bin Bayan al-Kazrûni. Ia dikenal sangat menguasai ajaran fiqh madzhab Syafi'i, hingga ada yang mengandaikan kalau saja semua kitab nadzhab Syafi'i dibakar, ia sudah cukup menggantikan dengan apa yang telah dihafalnya. Karena itu pula ia dijuluki sebagai Imam Syafi'i zaman itu. semasa hidupnya, ia menjadi qâdli di Thabaristan dan mendirikan madrasah di Âmel hingga meninggal dalam keadaan syahid setelah dibunuh oleh penganut aliran kebatinan pada hari Jumat, 11 Muharram 501 H. diantara kitab karangannya adalah '*Al-Bahr*', '*Al-Kâfi Syarh Mukhtashar 'ala al-Mukhtashar*', '*Al-Huliyah*', '*Kitâb al-Mubtadî*' dan '*Kitâb al-Qawlani wa al-Wajhain*' sebanyak 2 jilid. (*Thabaqât al-Syafi'iyyah*, juz 2, h. 281.)

- Merubah shalat sunah *rawâtib* menjadi shalat sunah *rawâtib* yang lain, maka tidak sah, seperti halnya -*ketidaksahan*- shalat witir yang dirubah menjadi shalat fajar (*qabliyyah* subuh).
 - "Merubah" shalat fardlu menjadi shalat sunah, dalam hal ini dikategorikan menjadi dua kelompok. **Pertama**, perubahan yang berpengaruh pada dampak hukumnya saja. Contoh: orang yang shalat zhuhur tetapi tidak tahu bahwa matahari masih belum condong ke arah barat sebagai tanda masuknya waktu shalat zhuhur, maka otomatis shalat ini berubah menjadi sunah. **Kedua**, merubah atau mengganti niat fardlu dengan niat sunah secara sengaja dan tidak ada '*udzur*'. Seperti halnya shalat fardlu yang diniati sunah, maka shalat fardlunya batal dan tidak berubah menjadi shalat sunah. Kecuali apabila perubahan itu disebabkan '*udzur*', seperti seseorang yang melaksanakan shalat fardlu sendirian kemudian karena mengetahui ada shalat berjama'ah yang baru dimulai, setelah menyelesaikan dua raka'at dia mengakhiri shalat (salam) agar bisa mengikuti shalat berjama'ah. Maka shalat yang semula diniati fardlu yang kemudian dirubah sunah tetap dihukumi sah, dan berubah statusnya menjadi shalat sunah.³³
4. Ketidakmampuan orang yang berniat untuk melaksanakan ibadah yang diniati.

Dalam hal ini dibagi menjadi tiga kategori:

- Ketidakmampuan ditinjau dari sudut pandang akal, - dengan kata lain- menurut nalar normal dia tidak mampu untuk melaksanakan dua hal yang berlawananan -yang dia niati- dalam waktu bersamaan. Contohnya berwudlu dengan niat untuk mendirikan shalat sekaligus tidak mendirikan shalat secara bersamaan. Wudlu semacam ini tidak sah, dan perbuatan semacam ini menurut Fuqahâ' dianggap termasuk '*main-main*' dalam ibadah (*talâ'ub*), seperti

³³ Lihat dalam Jalal al-Din al-Suyuthi: *Op. cit.*, h. 93.

yang dijelaskan oleh Imam Zakaria al-Anshâri (841-925 H.).

- Ketidakmampuan dalam tinjauan syari'at. Contohnya sese-orang yang berwudlu dengan niat untuk melakukan shalat di tempat yang najis. Walaupun shalat di tempat najis secara nalar mampu dilakukan, tapi dalam tinjauan syariat dipan-dang tidak bisa terlaksana dengan sah. Menurut Imam Al-Syawbari³⁴, wudlu semacam ini hukumnya tidak sah, walaupun ada ulama lain yang mengatakan sah.
- Ketidakmampuan ditinjau dari kebiasaan umum ('*âdiy*). Contohnya, orang yang berwudlu di bulan Muharam untuk melaksanakan shalat Hari Raya pada bulan Syawal, dengan rentang waktu antara wudlu dan pelaksanaan shalat '*Id* mencapai 10 bulan. Menurut al-Rawyani, wudlu semacam ini tidak sah walaupun ada yang menyatakan tetap sah. Yang mengatakan tidak sah berargumen, secara umum sangat sulit seseorang mampu mempertahankan kesucian wudlunya selama rentang waktu sepuluh bulan. Sedangkan ulama yang mengatakan sah beralasan, seorang *mushalli* (subjek shalat) telah mempertautkan wudlu dengan perbuatan yang sah yaitu shalat '*Id* dengan demikian maka wudlunya sah. Lain halnya dengan dua contoh sebelumnya yang notabene mustahil terlaksana, baik secara nalar maupun syar'i.

VI. Tata cara melakukan niat

Dalam pelaksanaannya,³⁵ niat adalah sesuatu yang kondisional tergantung pada *manwi* (obyek yang diniati). Jika kita mengerjakan wudlu, maka yang kita niati adalah menghilangkan 'penghalang' shalat seperti hadats. Lain lagi dengan shalat; dalam shalat yang diniati adalah melakukan beberapa pekerjaan dan ucapan tertentu yang dimulai dengan

³⁴Al-Syawbari. Nama lengkapnya adalah Syamsuddin bin Muhammad bin Ahmad al-Syawbari (977-1087 H.)

³⁵ Abdullâh bin Sulayman al-Jarhazi, *Op.cit.*, h.179-180.

takbir dan diakhiri dengan salam. Demikian pula haji, puasa, dan zakat, ketiganya memiliki *manwi* tersendiri.³⁶

VII. Syarat-syarat niat

Niat, seperti yang telah dipaparkan di atas, pada dasarnya adalah ibadah yang tentunya mempunyai syarat-syarat tertentu. Tanpa syarat-syarat itu, seseorang tidak dapat disebut berniat, baik dipandang dari tinjauan syara' ataupun akal. Diantaranya:

- a. Islam
- b. *Tamyîz* (dapat membedakan baik dan buruk)
- c. Mengetahui terhadap yang diniati (*al-manwi*)
- d. Tidak terdapat hal-hal yang bertentangan antara niat dan manwinya

Keempat syarat di atas akan teruraikan secara gamblang melalui penjelasan berikut:

a. Islam

Orang yang melaksanakan niat harus lah seorang muslim. Hal ini kiranya cukup beralasan karena adanya hubungan yang terjalin begitu erat antara niat dengan diterima atau tidaknya amal ibadah seseorang. Seperti telah diketahui, 'ibadah' orang kafir tidak diterima oleh Allah swt. karena dia tidak beriman kepada-Nya. Namun perlu diingat juga, bagi orang kafir ini ada beberapa pengecualian yang berlaku baginya, yaitu:

- Permasalahan tentang istri seorang lelaki muslim yang beragama Nasrani dan Yahudi asli³⁷ ketika bersuci dari haid, agar boleh dan halal disebadani oleh suaminya yang

³⁶Untuk haji yang niatnya adalah bermaksud memasuki suatu keadaan yang menyebabkan haramnya sesuatu yang sebelumnya halal (*ihram*). Sedangkan dalam puasa adalah berniat 'menahan diri' dari segala sesuatu yang membatalkan puasa, mulai terbit fajar hingga maghrib menjelang. Sementara dalam zakat harus berniat mengeluarkan sesuatu sebagai zakat. Ibid: h. 179-181.

³⁷ Seseorang yang semenjak dilahirkan telah memeluk agama Nasrani dan Yahudi yang orsinil, yakni sebelum dua agama ini melakukan kodifikasi atau 'pemugaran' pada kitab sucinya. Lihat dalam Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *al-Wajîz fi Idlâh Qawâ'id al-Fiqh al-Kullîyyah*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut Libanon, cet. I. 1983, h. 52 dan setelahnya. Juga periksa dalam Muhammad Yasin al-Fadani, *Op. cit.*, h. 164-170.

beragama Islam. Menurut Imam Malik, Al-Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal, niat menjadi syarat sah mandi *jinâbat* bagi sang istri, walaupun dia tidak termasuk orang yang memenuhi syarat niat (*ahl al-niat*) -, dalam hal ini Islam. Mereka berargumen, kesucian wanita adalah semata-mata agar halal disetubuhi oleh suami, sementara hal ini adalah hak seorang suami.

- Sumpah (*yamîn*) yang dilakukan orang kafir dihukumi sah dan apabila ia melanggar sumpahnya, maka ia harus membayar *kafârah* (denda). Namun perlu diingat, niat yang dilakukan oleh orang kafir dalam *kafârah* hanya sebagai pembeda status *kafârah* satu dengan *kafârah* yang lain, *kafârahnya* tidak dikategorikan sebagai ibadah untuk mendekatkan diri kepada Allah swt.

b. *Tamyîz*

Yang dimaksud *tamyîz* di sini adalah potensi yang terdapat pada otak seseorang yang dapat menumbuhkan kemampuan untuk mengetahui sesuatu yang menjadi kebutuhan vitalnya, dan dapat membedakan antara baik dan buruk serta didukung oleh panca indra yang normal. Dengan adanya syarat ini, maka ibadah yang dilakukan anak kecil yang belum *tamyîz* dan orang gila dihukumi tidak sah, karena belum memenuhi kedua syarat di atas.

c. Mengetahui status ibadah yang diniati

Maksud dari syarat -yang biasa disebut fuqaha sebagai *muthâbiq lil wâqi'*-- ini adalah pengetahuan seseorang terhadap status hukum ibadah yang diniati, apakah tergolong ibadah fardlu, sunah, atau yang lainnya. Karenanya, orang yang meyakini bahwa seluruh perbuatan yang dilakukannya dalam shalat adalah sunah, maka shalatnya tidak sah. Sebab dia tidak bisa membedakan antara perbuatan yang fardlu dan yang sunah. Lain masalahnya bila dia me-yakini bahwa semua perbuatan yang ada dalam shalat adalah fardlu, yang menurut satu pendapat (*al-ashah*) shalatnya tetap sah. Karena implikasi dari keyakinan semacam ini lebih kecil dibandingkan orang

yang melakukan shalat sunah tapi meyakini bahwa semua perbuatannya adalah fardlu.

Orang yang meyakini bahwa di dalam shalat ada perbuatan fardlu dan sunah, tapi tidak bisa membedakan antara keduanya, maka shalatnya tetap sah –dengan catatan dia tidak meyakini perbuatan yang sunah sebagai fardlu. Ketentuan ini berlaku bagi *'âmi* (orang awam) ataupun *faqîh* (orang alim) seperti yang dijelaskan Ibnu Hajar. Sedangkan menurut al-Baghawi, jika ketidakmampuan membedakan derajat ibadah ini terjadi pada orang alim atau *faqîh*, maka shalatnya tidak sah.

Sementara, orang yang melakukan shalat dan tidak memiliki keyakinan apapun terhadap apa yang dikerjakan, sedangkan ia termasuk golongan orang awam dalam masalah itu, maka shalatnya dihukumi sah.

d. Tiadanya sesuatu yang merusak niat

Syarat keempat ini dimaksudkan untuk menjaga niat dari hal-hal yang merusak, diantaranya adalah ragu-ragu dalam niat. Seseorang yang ketika shalat masih ragu apakah dia akan memutus shalat atau tidak, maka shalatnya menjadi batal, karena dia telah melakukan sesuatu yang merusak niatnya.

VIII. Tujuan Pelaksanaan Niat

Telah ditegaskan dimuka, tujuan atau niat mempunyai posisi yang sangat penting bila dikaitkan dengan beragam aktifitas manusia dengan segala perniknya. Aktivitas dimaksud bisa bersifat ritual keagamaan murni (*ibâdah mahḍlah*),³⁸ seperti halnya shalat, puasa, haji, dan lain-lain. Atau bisa juga berupa perbuatan yang mengan-dung aspek ritual yang berkelindan dengan kegiatan sehari-hari (non ritual), seperti halnya membilas wajah dengan tujuan untuk berwudlu sekaligus untuk cuci muka; menggyur tubuh dengan maksud mandi *jinâbat* dan membersihkan diri; dan beberapa yang lain. Bisa pula berupa kegiatan sehari-hari manusia yang dilakukan dalam kapasitasnya sebagai individu maupun makhluk sosial (*mubâhât*), seperti halnya makan, minum, tidur, dan seterusnya.

³⁸ Ibadah yang tidak menyerupai adat (kebiasaan)

Disamping itu, niat juga berperan penting sebagai "pembeda", mana yang berstatus sebagai ibadah dan mana yang hanya merupakan kebiasaan ('adat). Oleh karenanya, tidak disyaratkan berniat dalam ibadah yang tidak menyerupai 'adat atau kebiasaan.

Disamping itu, niat juga berfungsi sebagai pemilah derajat suatu ibadah, misalnya fardlu, sunah, atau yang lain. Bahkan perbuatan yang tidak bernilai ibadah (*mubâhat*) dapat mempunyai nilai plus (menjadi ibadah) jika aktifitas tersebut diniati sebagai sarana penunjang ibadah.³⁹

Diantara fungsi niat lainnya adalah sebagai penunjuk maksud sebuah ungkapan yang memiliki kemungkinan makna tidak langsung (makna yang sudah berubah dari bentuk aslinya; *lâzim*) dan makna asli (*malzûm*), atau biasa disebut *kinâyah*. Dalam literatur fiqh konvensional, pembahasan mengenai *shârih* (perkataan yang jelas) dan *kinâyah* yang ambigu maknanya mendapatkan porsi yang sangat banyak. Sebab dari dua bentuk ungkapan itu, akan timbul dua hukum yang berbeda; dalam ucapan yang *shârih*, kita tidak membutuhkan niat, karena makna yang dimaksud tidak membias pada makna yang lain. Sedangkan dalam *kinâyah*, peran niat cukup menentukan, karena hanya dengan niat inilah sebuah kata yang sebelumnya bersifat ambigu kemudian akan bisa dipahami, mana yang dikehendaki oleh si pengucap, apakah makna *lâzim* atau makna *malzûmnya*.

Ta'yîn Niat

Selain diharuskan melakukan niat, seorang pelaku pekerjaan-pada persoalan-persoalan tertentu-juga disyaratkan melakukan spesifikasi (*takhsîs*) pada apa yang ia niati. Proses spesifikasi niat inilah yang oleh fuqaha dinamakan *ta'yîn*. Secara sederhana, yang dinamakan *ta'yîn* adalah penentuan obyek pekerjaan secara lebih spesifik (khusus), setelah sebelumnya didahului oleh proses niat pada jenis pekerjaan itu. Contohnya, jika seseorang telah berniat mendirikan shalat (shalat=jenis pekerjaan), ia juga diharuskan menentukan sub-jenis dari shalat

³⁹ Taqiyuddin al-Hishni, *Op. cit.*, h. 214-215.

itu sendiri; apakah fardlu zhuhur, fardlu 'ashar, atau malah sunah maghrib. Penentuan pada sub-jenis inilah yang dinamakan *ta'yîn*.

Latar belakang yang mendasari diwajibkannya *ta'yîn* adalah keanekaragaman jenis ibadah yang harus dilakukan. Contoh kecil seperti bersuci (*thahârah*); ada *thahârah* dari hadats, ada pula *thahârah* dari najis. Hadats sendiri juga bisa berupa hadats kecil (*asghar*), besar (*akbar*), dan pertengahan (*mutawassith*). Begitupun zakat; bisa zakat fitrah atau zakat harta benda; serta *kafârah* yang bisa berupa kafarah sumpah (*yamîn*), nadzar, atau puasa.⁴⁰ Karena itu, harus ada media yang bisa membedakan antara satu sub-ibadah dengan sub-ibadah yang lain. Dari fokus inilah, *ta'yîn* menemukan nilai pentingnya. Kalau ibadah sudah terbedakan dengan perantara niat secara mutlak, maka *ta'yîn* akan lebih memperjelas jenis ibadah apa yang akan dilakukan.

Kewajiban *ta'yîn* ini didasarkan pada hadits Nabi saw.:

وَأِنَّمَا لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَيْتَ

"Setiap orang akan mendapatkan (pahala/dosa) atas apa yang ia niatkan"⁴¹

Perlu diingat kembali, hadits pertama yang sebelumnya telah disebutkan di muka (*innamâ al-a'mâl bi al-niyyât*) adalah dalil disyarat-kannya niat dalam ibadah yang mempunyai kemiripan, baik kemiripan dengan ibadah lain atau dengan selain ibadah (*'âdat*). Sedangkan hadits '*wa innamâ li kulli imri'in mâ nawâ'* ini merupakan dasar disyarat-kannya *ta'yîn* pada ibadah dimaksud. Titik tekan (*wajh al-dilâlah*) redaksi hadits di atas terletak pada kata-kata '*mâ nawâ'*, atau apa yang diniatkan oleh pelaku pekerjaan. Artinya, ketika niat telah dilakukan, maka kadar pahala/dosa pekerjaan itu tidak hanya tergantung pada niat yang telah dijalankan, melainkan juga ditentukan oleh spesifikasi pada obyek pekerjaan yang diniati. Orang yang shalat zhuhur dan telah berniat mengerjakan shalat (*qashd al-fi'li*), secara otomatis telah mendapat pahala niat shalat. Namun

⁴⁰ Lihat contoh lainnya dalam Yasin al-Fadâni: *Op. cit.*, h. 131

⁴¹ Periksa penafsiran ini pada *Ibid.* h. 139.

dia juga diharuskan menen-tukan (*ta'yîn*) jenis shalat yang akan dikerjakan, fardlu misalnya, agar pahala fardlu juga didapatkan.⁴² Untuk memudahkan klasifikasi ini, ulama kemudian merumuskan satu ketentuan umum; *setiap ibadah yang membutuhkan niat fardlu, maka wajib pula untuk menta'yîn-nya.*

Termasuk pula dalam bagian ini adalah shalat *rawâtib*.⁴³ Seseorang yang hendak mengerjakan shalat *rawâtib* dalam niatnya harus menentukan apakah *rawâtib* zhuhur atau 'ashar. Dan juga harus menjelaskan shalat *rawâtib* itu apakah *ba'diyyah*⁴⁴ atau *qabliyyah*.⁴⁵ Jika kita cermati, *ta'yîn* dalam shalat *rawâtib* ini sebenarnya masih menyisa-kan beberapa "permasalahan" sbb :

- Syarat *ta'yîn ba'diyyah* dan *qabliyyah* ini hanya berlaku bila seseorang mengakhirkan waktu shalat *rawâtib qabliyyah* dengan mengerja-kannya pada waktu shalat *rawâtib ba'diyyah*, seperti shalat *qabliyyah* zhuhur yang dikerjakan setelah shalat (fardlu) zhuhur. Penegasan ini dinyatakan oleh Ahmad bin 'Umar al-Muzajjad⁴⁶ dalam kitab al-Fâtâwi.
- Dalam kitab al-'Ubâb, Ahmad bin 'Umar cenderung tidak men-syaratkan *ta'yîn* dalam shalat *rawâtib*. Pendapat ini didukung oleh sebagian ulama Hanafiyyah. Artinya, menurut pendapat terakhir ini, shalat *rawâtib* tetap

⁴² *Ibid.*, h. 139-140.

⁴³ *Rawâtib* adalah shalat-shalat sunah yang dikerjakan sebelum atau sesudah shalat fardlu, dan waktunya berada dalam waktu shalat fardlu tersebut.

⁴⁴ *Rawâtib* yang dikerjakan setelah shalat fardlu.

⁴⁵ *Rawâtib* yang dilakukan sebelum shalat fardlu.

⁴⁶ Qâdli al-Qudlât Syihabuddin Ahmad bin al-Faqîh Sirajuddin Umar bin Muhammad bin Abdurrahman al-Muzajjad al-Murâdi al-Zubaydi. Lahir di desa Zaydiyyah pada tahun 840 H. dan wafat pada bulan Rabi'ul Awal 930 H. Menimba ilmu dari Syaikh Ibrahim bin Abi al-Qâsim Jam'ân. Kemudian pergi ke Zubayd dan belajar fiqh pada Abû Hafsh al-Mufti dan Najmuddin al-Muqri hingga tamat. Lalu mempelajari ilmu Farâ'idl pada al-Muwaffiq al-Nasyiri dan ilmu hadits dari al-Hafizh Yahya al-'Amiri. Maka menjelmalah ia menjadi sosok yang sangat mumpuni di berbagai bidang ilmu, terutama ilmu fiqh. Beberapa kitab karangannya adalah '*Kitâb al-'Ubâb*' dan '*Kitâb al-Tajrid*'. Diantara murid-muridnya terdapat Ulama-Ulama berpengaruh seperti Abdurrahman bin Ziyad, Abû al-'Abbas al-Thandadawi, al-Hafizh al-Dayba' dan banyak lagi yang lain. (*Fawâ'id al-Janiyyah*, h. 140)

dihukumi sah meski dengan perantara niat sunah (*niyyat al-nafl*) secara mutlak (tanpa *ta'yîn*).

Ta'yîn pada Ibadah yang Tidak Mempunyai Keserupaan

Telah ditegaskan sebelumnya, bahwa salah satu fungsi *ta'yîn* adalah untuk menspesifikasi keberagaman jenis ibadah. Dari sini akan timbul pertanyaan, bagaimana dengan ibadah-ibadah yang tidak memiliki keberagaman (heterogenitas); apakah masih diharuskan *ta'yîn* atau tidak? Dalam persoalan ini, ulama masih belum menemukan kata sepakat (baca: *khilâf*). *Khilâf* tersebut, diantaranya, terjadi pada jenis-jenis ibadah berikut:

- Shalat *'Id al-Fithri* dan *'Id al-Adha*. Dalam dua shalat ini, menurut 'Izzuddin bin Abd al-Salam tidak wajib di-*ta'yîn*, karena kedua shalat ini tidak memiliki kesamaan dalam semua aspek dan sifatnya dengan jenis-jenis shalat yang lain. Dengan demikian, tidak wajib untuk menjelaskan secara spesifik pada salah satu dari dua shalat ini. Sementara menurut Ibnu Qâsim tetap mensyaratkan adanya *ta'yîn*, dan inilah pendapat yang lebih kuat (*ashali*).
- Shalat *Tasbîh*. Menurut penegasan al-Jayyâni yang didukung Ibnu Hajar, *ta'yîn* dalam shalat *tasbîh* tidak diwajibkan. Al-Jayyâni berargumen, shalat *Tasbîh* akan terbedakan dengan sendirinya dari shalat lain, karena di dalamnya terdapat banyak sekali bacaan *Tasbîh* yang tidak terdapat dalam shalat-shalat yang lain. Disamping itu, pelaksanaan shalat *Tasbîh* juga tidak terikat dengan waktu atau sebab tertentu. Sementara menurut al-Suyuthi, walaupun tidak terkait dengan waktu dan sebab tertentu, shalat *Tasbîh* tetap harus di-*ta'yîn*.⁴⁷

Untuk mempermudah klasifikasi ibadah yang membutuhkan *ta'yîn* dan yang tidak, ulama telah memudahkan kita dengan membuat satu undang-undang khusus seputar *ta'yîn* ini, yakni :

⁴⁷ Periksa *ibid.*, h. 141-142.

كُلُّ مَا لَا يَفْتَقِرُ إِلَى نِيَّةِ الْفَرْضِيَّةِ لَا يُشْتَرَطُ التَّعْيِينُ

"Setiap ibadah yang tidak membutuhkan niat fardliyyah, maka tidak disyaratkan ta'yîn "

Dlâbith dalam Diskursus Ta'yîn

Dalam pembahasan ta'yîn ini, ada sebuah batasan khusus (dlâbith) yang dibuat ulama, yakni:

كُلُّ مَوْضِعٍ افْتَقَرَ إِلَى نِيَّةِ الْفَرْضِيَّةِ افْتَقَرَ إِلَى تَعْيِينِهَا

"Setiap ibadah yang membutuhkan niat fardliyyah diwajibkan ta'yîn."

Dari dlâbith ini dapat ditarik kesimpulan awal bahwa ibadah yang tidak membutuhkan niat fardliyyah, tentu tidak memerlukan ta'yîn. Tapi sementara timbul pertanyaan baru dalam kaitannya dengan -semisal- shalat rawâtib (atau shalat 'Îd dan Tasbîh menurut pendapat yang kuat). Sebab, meskipun shalat tersebut tidak membutuhkan niat fardliyyah, ternyata didalamnya masih disyaratkan ta'yîn, seperti kejelasan sebelumnya.

Dlâbith yang seakan bertentangan dengan kenyataan ini, dinetralkan oleh Yasin al-Fadani. Menurutnya, status dlâbith ini hanya bersifat aghlabiyyah (berlaku secara umum yang tidak mengesam-pingkan adanya pengecualian). Sehingga pertentangan ini akan cair dengan ungkapannya: "Sebagian dari ibadah yang didalamnya disyaratkan ta'yîn harus ada niat fardlu, dan tidak menafikan wujudnya sebagian ibadah lain yang tidak butuh niat fardlu namun masih membutuhkan ta'yîn, semisal shalat sunah rawatib dan shalat 'Îd dan Tasbîh."⁴⁸

Dlâbith seputar ta'yîn pada ibadah fardliyyah ini, juga masih menyisa-kan satu pengecualian lain, yakni tayamum. Meskipun tayamum tergolong ibadah fardlu yang mengharuskan adanya ta'yîn, namun ternyata tidak ada kewajiban niat fardliyyah didalamnya. Bahkan jika tayamum diniati fardlu secara mutlak (hanya untuk dijadikan sarana melakukan ibadah/ *istibâhah*), akan menyebabkan tayamum itu tidak sah.⁴⁹

⁴⁸ *Ibid.*, h. 143-144

⁴⁹ *Ibid.*, h. 144

Kajian Seputar *Ta'yîn Ijmâli* dan *Ta'yîn Tafshîli*

Inti dua *ta'yîn* ini adalah: apabila penjelasan secara global (*ijmâl*) maupun terperinci (*tafshîl*) tidak diwajibkan, ternyata dilakukan dan salah dalam menyebutkannya, maka tidak akan membatalkan ibadah yang sedang ia lakukan. Yang dikenal dengan kaidah;

مَا لَا يُشْتَرَطُ التَّعَرُّضُ لَهُ جُمْلَةً وَتَفْصِيلًا إِذَا عَيَّنَهُ وَأَخْطَأَ لَمْ يَضُرْ

Ibadah yang yang tidak disyaratkan penjelasannya secara global dan rinci, ketika dita'yîn dan tidak tepat, maka tidak membahayakan statusnya

Dengan kaidah ini, seorang imam shalat tidak diwajibkan berniat menjadi imam dari makmum tertentu. Prakteknya, si imam tidak diharuskan menyebutkan secara *ijmâl* (dengan menyebut dirinya menjadi imam) dan *tafshîl* (menyebut nama anggota makmum shalatnya) dalam hatinya. Kemudian ketika seorang imam berniat menjadi imam dari makmum bernama Zaid, padahal sebenarnya yang menjadi makmum adalah Umar, maka shalatnya tidak batal. Sebab *ta'yîn* secara *ijmâl* maupun *tafshîl* tidak diwajibkan baginya, sehingga kesalahannya itu tidak dikategorikan melanggar kewajiban.

Lain halnya apabila *ta'yîn* diwajibkan secara *ijmâl*, tapi tidak diwajibkan secara *tafsîl*. *Ta'yîn* yang sebenarnya cukup secara *ijmâl* ini bila disebutkan secara *tafsîl* namun ternyata salah, maka hukumnya membatalkan.

مَا يَجِبُ التَّعَرُّضُ لَهُ جُمْلَةً وَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِينُهُ تَفْصِيلًا إِذَا عَيَّنَهُ وَأَخْطَأَ ضَرٌّ

Seperti seseorang yang berniat menjadi makmum dari Bakar, padahal imam yang berada di depannya adalah si Umar, maka shalat orang tersebut menjadi batal. Sebab seorang makmum punya kewajiban *ta'yîn* secara *ijmâl*, yakni harus berniat bermakmum, tapi tidak diwajibkan men-*tafshîl*; menentukan siapa imamnya.

Menurut al-Subuki, faktor yang membatalkan shalat si makmum terletak pada kesalahan niat bermakmum-nya (*iqtidâ'*), bukan pada hakikat shalatnya. Artinya, bila dia tetap

mengikuti pergerakan shalat imam, padahal *iqtidâ'*-nya sudah dianggap tidak sah, maka shalatnya pun menjadi batal. Lain halnya apabila dia niat memisahkan diri dari imam (*muḥāraqah*), maka shalatnya tetap sah,⁵⁰ karena dengan ber-*muḥāraqah* ini ia tidak mempunyai keterikatan lagi dengan si imam.⁵¹

Klasifikasi Niat dalam Shalat

Seperti yang telah disebutkan di muka bahwa suatu ibadah jika dilakukan dengan inisiatif sendiri harus diniati tepat pada awalnya. Termasuk diantaranya adalah shalat. Niat shalat harus dilakukan tepat di awalnya, yaitu pada saat melakukan *takbîrah al-ihrâm*. Di samping ketentuan tersebut, ternyata shalat adalah ibadah yang di dalamnya mengenal kelas atau fase. Kelas orang yang 'alim akan berbeda dengan orang yang biasa-biasa saja. Niat dalam shalat akan dikondisikan sesuai dengan kemampuan orang yang melaksanakan shalat. Dari dua latarbelakang ini fuqaha membagi niat shalat dalam dua klasifikasi; yaitu niat dengan *muḥāranah haqîqiyyah* dan *muḥāranah 'urfiyyah*;

○ *Muḥāranah 'Urfiah*

Yang dimaksud dengan *muḥāranah* jenis ini adalah usaha untuk menghadirkan 'bentuk' shalat dalam hati secara global (*istihlâl al-'urfi*). Hal ini bisa dilakukan dalam seluruh bagian niat atau sebagiannya saja, serta bisa pula dilaksanakan pada pemulaan *takbîrah al-ihrâm* atau akhirnya.

○ *Muḥāranah haqîqiyyah*

Adalah kemampuan untuk menghadirkan atau membayangkan seluruh pekerjaan shalat sekaligus makna-makna bacaan dalam shalat secara terperinci, yang dilakukan pada saat memulai takbir hingga akhir takbir secara tepat; tidak mendahului ataupun berada di akhir

⁵⁰ *Ibid.*, h. 144-145.

⁵¹ Mengenai batas waktu untuk merubah niatnya ini adalah selama imam belum berpindah rukun shalat yang berupa gerakan (*fi'li*), atau tidak berpindah dari rukun *fi'li*, namun ia tidak merubah niat dalam waktu yang lama, sebagaimana ketika imam membaca ayat yang panjang.

takbir. Pendapat inilah yang dianggap terkuat dalam madzhab al-Syâfi'i.

Dari dua cara yang ditawarkan di atas, cara yang pertama terbukti sulit dilakukan oleh orang biasa. Hanya orang yang mendapatkan keistimewaan dari Allah sajalah yang dapat melakukan *muqâranah* jenis kedua. Oleh karenanya, Imam al-Nawawi berpendapat bahwa yang dapat dijadikan pegangan adalah pendapat Imam al-Ghazali yang menganggap cukup bagi kalangan awam dalam praktek shalat dengan *muqâranah 'urfiah* saja. Bahkan menurutnya, hal ini pun berlaku bagi para ahli (*'âlim*) di luar bidang fiqh, seperti ahli nahwu, ahli hadits, bahkan ahli teologi dan filsafat sekalipun.

Pendapat Lintas Madzhab tentang *Muqâranah* Niat dalam Shalat

○ Syâfi'iyah

Diperkenankan mendahulukan niat sebelum melakukan takbir, hal ini untuk mempermudah kalangan awam yang kesulitan ketika harus mempersamakan niat dengan permulaan takbir, seperti yang dijelaskan oleh Al-Isnawi dan al-Qusyairi. Namun menurut pendapat yang masyhur dari kalangan Syâfi'i, niat harus dilakukan bersamaan dengan *takbiratul ihram*.⁵²

○ Hanafiyyah

Boleh mendahulukan niat sebelum melakukan takbir dengan catatan tidak ada jeda -berupa perbuatan yang tidak berhubungan dengan shalat. Sementara perbuatan yang ada kaitannya dengan shalat -semisal berjalan untuk shalat dan mengambil air wudlu- tidak ber-pengaruh terhadap batainya takbir.⁵³

⁵² Zakariya bin Muhammad bin Zakariya al-Anshâri, *Asnâ al-Mathâlib Syarh Raudl al-Thâlib*, I/142, Dar al-Kitab al-Islami, dalam Gamee' al-Fiqh Al-Islami.

⁵³ Abû Bakr Mas'ud bin Ahmad al-Kasani, *Badâ'i' al-Shanâ'i' fi Tartîb al-Syarâ'i'*, I/130, Dar al-Kitab al-Ilmiyah, dalam Gamee' Al-Fiqh Al-Islami.

○ **Hanabilah**

Boleh mendahulukan niat sebelum takbir, dengan catatan niatnya sudah terlaksana setelah masuk waktu shalat.⁵⁴

○ **Malikiyyah**

Niat boleh mendahului takbir dengan selisih waktu yang secara umum tidak dianggap lama.⁵⁵

Sekilas tentang *Tasyrîk* dalam Niat

Secara sederhana, *tasyrîk* dimaknai sebagai penyekutuan niat dalam satu pekerjaan dengan pekerjaan lain. Jika dikaitkan dengan keabsahan satu ibadah, *tasyrîk* terbagi menjadi 4 (empat) bagian. *Pertama*, berniat melakukan ibadah disertai dengan niat selain ibadah. Contoh, orang yang membaca ayat al-Quran sebagai rukun shalat (baca; ibadah) disertai niat memahamkan orang lain terhadap bacaannya (bukan ibadah), maka tidak membatalkan; tidak berpengaruh pada keabsahan shalatnya. Atau seperti orang yang mandi *jinâbat* disertai niat *tabarrud* (menyegarkan badan), maka menurut satu pendapat (*ashah*), mandi *jinâbat*-nya tetap sah. Sebab dengan tujuan mandi *jinâbat* saja, *tabarrud* sudah didapatkan dengan sendirinya walaupun tanpa berniat melakukan-nya. Karenanya, niat mandi *jinâbat* dan *tabarrud* ini tidak dikate-gorikan sebagai *tasyrîk* secara substansial, karena tidak sampai merusak nilai keikhlasan. *Kedua*, ibadah fardlu diniati sebagai ibadah sunah sekaligus. Dalam permasalahan ini, hukumnya akan terbagi menjadi empat bagian sesuai dengan konstruksi pekerjaan yang dilakukan:

- Sah keduanya. Seperti orang yang melakukan mandi *jinâbat* (wajib) sekaligus diniati sebagai mandi jum'at (sunah).
- Ibadah fardlunya saja yang sah. Contoh, melaksanakan ibadah haji dengan niat haji fardlu dan haji sunah.
- Sah pada yang sunah saja. Seperti orang yang memberikan harta yang belum mencukupi digunakan sebagai zakat, dimana tujuannya adalah mengeluarkan zakat dan shadaqah sekaligus. Dalam persoalan ini,

⁵⁴ Manshur bin Yunus al-Bahuti, *Daqâ'iq Uli al-Nuha li Syarh al-Muntahâ*, I/176, Alam al-Kutub, dalam *Gamee' Al-Fiqh Al-Islami*.

⁵⁵ Muhammad bin Yusuf al-Abdari, *al-Tâj wa al-Iklîl li Mukhtasar Khalîl*, II/211, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, dalam *Gamee'*.

zakatnya dihukumi tidak sah karena belum memenuhi syarat, sementara shadaqahnya dinyatakan sah karena shadaqah merupakan ibadah sunah yang tidak mengandung syarat-syarat formal.

- Batal keduanya. Contohnya adalah *takbîrat al-ihram* seorang makmum *masbûq*⁵⁶ ketika imam dalam keadaan ruku', dimana *takbîrat al-ihram* yang merupakan kewajiban itu diniati sekaligus sebagai takbir perpindahan (*intiqa'l*) menuju ruku' yang hukumnya hanya sunah. Menurut satu pendapat (*ashah*), *tasyrik* semacam ini dianggap membatalkan shalat. Sebab *takbîrat al-ihram* adalah rukun dalam shalat fardlu dan shalat sunah. Sementara bacaan takbir di atas tidak murni bertujuan *takbîrah al-ihram* (fardlu) melainkan disertai tujuan takbir ruku' (sunah), sehingga shalatnya tidak sah, baik bernilai fardlu maupun sunah. *Ketiga*, melaku-kan satu ibadah dengan dua niat fardlu. Contohnya orang mandi dengan niat mandi jinabat dan wudlu, maka, keduanya dihukumi sah menurut satu pendapat (*ashah*). *Keempat*, satu ibadah dengan dua niat sunah. Seperti seseorang yang mandi dengan niat mandi sunah jum'at dan sunah hari raya, maka keduanya dihukumi sah.⁵⁷

Sunah yang dapat mengganti Fardlu

Di atas telah disinggung seputar hukum *tasyrik* dengan berbagai varian dan konsekuensi hukum masing-masing. Pembagian di atas akan mengerucut pada permasalahan sunah yang bersekutu secara tidak sengaja dengan fardlu, tapi telah dianggap 'mewakili' ke-fardlu-an tersebut dalam pembahasan di bawah ini.

Mungkin sering terjadi, seseorang yang mandi besar (*jinâbat*) pada bilasan pertama (bilasan wajib), pada sebagian anggota badannya ada yang tidak ikut tersiram air karena

⁵⁶ Makmum *masbûq* adalah makmum yang didahului oleh imam dan tidak "menemukan" ruku' imamnya. Dalam arti, ketika si makmum memulai shalatnya, si imam telah bangun dari ruku' menuju *i'tidâl*.

⁵⁷ Lihat Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadâni, *Op. cit.*, h.152 dan Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op. cit.*, h. 63-65.

bilasannya di-anggap sudah merata pada sekujur tubuh. Karena itu, ia kemudian bermaksud melakukan kesunahan dengan siraman-siraman kedua dan ketiga. Ternyata tanpa disengaja, anggota tubuh yang wajib dibasuh, yang belum terbilas pada basuhan pertama, ikut terbilas oleh basuhan kedua dan ketiga. Atau ada orang yang duduk *tasyahhud awal* (sunah) mengira bahwa yang dilakukannya adalah *tasyahhud akhir* (wajib). Atau pun orang yang duduk dengan niat melakukan kesunahan duduk *istirâhat* (sunah) dalam shalat,⁵⁸ dan pada saat berdiri dia sadar belum melakukan duduk diantara dua sujud (wajib), menurut versi *ashah*, ketiga kasus ini tetap dianggap saling melengkapi, dalam arti -walaupun- pada awalnya diniati sunah tapi dapat mencukupi (mengganti) pekerjaan fardlu.⁵⁹

Dalam *Syarh al-Muhadzdzab*, al-Nawawi menyebutkan keten-tuan umum seputar kapasitas sunah sebagai 'penyulam' fardlu dengan ungkapan berikut: "Seseorang yang melakukan suatu kesunahan yang sudah tercakup (*isytimâl*) pada apa yang diniati sebelumnya, maka kesunahan itu dapat mencukupi yang fardlu".⁶⁰ Kata 'mencakup' disini akan mengecualikan hal-hal yang tidak *isytimâl* pada apa yang tidak diniati. Seperti halnya sujud *sahwi* dan sujud *tilâwah* yang tidak 'tercakupi' oleh shalat. Dengan demikian, apabila ada seseorang yang lupa melakukan sujud dalam shalatnya, maka sujud *sahwi* dan *tilâwah* ini tidak dapat mencukupi sebagai pengganti sujud yang ada dalam shalat.

Menyikapi masalah ini menurut al-Suyuthi, *dlâbith* ini tidak berlaku pada semua lini fiqh (*thardan*) sekaligus dapat dibuktikan dengan pembuktian terbalik (*'aksan*). Artinya, tidak semua kesunahan yang sudah tercakup dalam niat sebelumnya bisa mencukupi yang fardlu. Demikian pula sebaliknya, tidak

⁵⁸ Duduk *istirâhat* adalah duduk yang disunahkan setelah melakukan sujud yang kedua.

⁵⁹ *Ibid.*, h.178 dan Syekh Muhammad al-Lahji dalam *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Dar al-Rahmah Surabaya, Cet III, tahun 1410 H, h. 27.

⁶⁰ Seperti halnya shalat akan mencakup sesuatu yang sunah, seperti sujud *istirâhat* (nama istilah bagi duduk yang sunah dilakukan setelah melakukan sujud yang kedua dalam shalat).

semua kesunahan yang tidak tercakup dalam niat sebelumnya tidak bisa mencukupi yang fardlu. Hal ini dapat dibuktikan apabila ada orang yang melakukan salam pertama (wajib) dengan niat salam yang kedua (sunah), maka hal ini tidak mencukupi dari salam pertama. Dengan demikian, ia harus mengulangi kedua salamnya. Shalat yang mencakup perkara sunah (dalam hal ini adalah salam yang kedua), ternyata tidak mencukupi salam pertama yang notabene hukumnya wajib. Demikian juga apabila ada orang yang meniat haji, umrah, dan thawafnya dengan niat sunah, padahal ia sendiri masih punya kewajiban pada ketiga ibadah tadi, maka secara otomatis ketiga ibadah yang dilakukannya ini akan berubah menjadi fardlu. Dalam contoh ini walaupun kesunahan (haji, umrah, dan thawaf) tidak tercakup dalam sesuatu yang diniati sebelumnya, ternyata bisa mencukupi kefardluan ibadah-ibadah tersebut yang menjadi tanggungannya.⁶¹

Makna Kata

العِبْرَةُ فِي الْعُقُودِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لَا لِلْأَلْفَافِ وَالْمَبَانِي

Yang dapat dijadikan pegangan dalam akad adalah maksud dan makna; bukan lafadz dan bentuk perkataan

Sub kaidah ini akan membuka makna-makna rahasia yang terkandung pada sebuah kata. Menurut al-Suyuthi, makna-makna kata akan terfokus sesuai apa yang dimaksud oleh si pembicara. Kecuali dalam masalah yang berhubungan dengan sumpah (seperti yang akan dibahas dalam sub khusus; niat di meja hijau). Hal ini dapat dilihat dalam masalah *i'tikâf*, *nadzar*, haji, dan lain sebagainya, makna dibalik kata akan disesuaikan dengan maksud pengucapnya. Seperti halnya orang yang mengatakan, "Saya akan ber-*i'tikâf*" , tanpa menyebutkan batas waktu tertentu. Setelah itu ia keluar dari masjid dengan bermaksud untuk kembali lagi. Ketika masuk masjid lagi dengan maksud meneruskan *i'tikâf*, maka ia tidak

⁶¹ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Op. cit.*, h. 179 dan Abû Bakar bin Muhammad bin Abdul Mu'min, *Op. cit.*, I/225.

harus memper-baharui niat. Karena niat yang ia lakukan dianggap berlaku untuk dua kali masa *i'tikâf*. Ini adalah bukti bahwa maksud kata-kata akan terfokuskan maknanya sesuai maksud yang dikehendaki. Lain halnya apabila ketika keluar ia tidak menghendaki untuk kembali atau setelah keluar ia punya niat untuk tidak kembali. Maka, karena *i'tikâf* yang kedua ini sama sekali baru, tentu ia membutuhkan niat yang baru pula.⁶²

Contoh selanjutnya adalah seseorang yang melakukan *ihrâm* pada bulan-bulan haji⁶³, tanpa diperjelas apakah akan haji lebih dahulu baru kemudian *'umrah*, atautkah *'umrah* dahulu kemudian baru melaksanakan haji, atau justru menghendaki haji *qirân*.⁶⁴ Sebelum ia melakukan apa yang diniatkan ia bebas melakukan ketiganya sesuai dengan apa yang ia niatkan, apakah haji, umrah, atau qirân. Karena yang menjadi tolok ukur apa yang harus dilaksanakannya adalah apa yang diniatkan; bukan pada apa yang diucapkan. Ini adalah bukti lain bahwa kata-kata akan diarahkan sesuai dengan maksud yang meng-ucapkannya.

Sebagai contoh penutup adalah seperti seseorang yang memanggil istrinya yang bernama Thâliq, dengan kata "*Hai Thâliq*". Sekadar diketahui, bahwa kata '*thâliq*' ini adalah kata dalam bahasa -Arab yang dalam bahasa Indonesia- berarti orang yang tertalak. Kata ini mempunyai makna 'bebas'; sesuai dengan apa yang diniatkan pengucap. Artinya, ketika sang suami menghendaki ucapannya sebagai panggilan, maka hanya akan berfungsi sebagai kata sapaan atau panggilan; tidak dapat dikatakan sebagai kata yang berfungsi untuk menjatuhkan talak. Sebaliknya apabila ia menghendaki kata '*thâliq*' ini sebagai kata untuk mentalak istrinya yang kebetulan bernama *Thâliq*, maka tertalakkan istrinya itu.⁶⁵

⁶² Periksa Muhammad Yasin al-Fadani: *Op.cit.*, h. 175-176.

⁶³ Lain halnya jika ia sudah berada di luar bulan haji, maka ia hanya diperbolehkan *'umrah*; ia tidak boleh melakukan haji dan *qirân*. Namun hal ini tidak masuk dalam sub pembahasan.

⁶⁴ *Qirân* adalah prosesi pelaksanaan haji dan umrah secara bersamaan.

⁶⁵ *Ibid.*, h. 176.

Niat di luar ibadah

Dari uraian sebelumnya, diskursus tentang niat seakan cuma berputar-putar dalam tataran ibadah. Padahal tidak demikian. Niat pada masalah-masalah di luar ibadah pun tidak luput dari "jeratan" jaring-jaring kaidah "*al-Umûr bi Maqâshidiha*" ini. Diantara persoalan hukum diluar ibadah yang dicakup kaidah ini adalah akad-akad (transaksi) yang bisa diungkapkan dengan *kinâyah*⁶⁶. Pengungkapan dengan *kinâyah* ini mengharuskan pelaku transaksi untuk berniat agar transaksi yang dilakukan dianggap legal (sah) secara syar'i. Karena itu, fuqaha secara garis besar membagi bentuk-bentuk *tasharruf* (kegiatan?) dalam dua kelompok:⁶⁷

1. *Tasharruf* yang dapat dilakukan seorang diri dan tidak membutuhkan *ijâb-qabûl*⁶⁸. Contohnya adalah talak; selain bisa dilakukan oleh pihak suami tanpa melibatkan pihak istri, talak juga tidak diharuskan didahului *ijâb-qabûl*. Contoh yang senafas adalah *ibrâ'* (membebaskan tanggungan orang lain), memer-dekakan budak, mewakafkan harta benda, berwasiat, *fasakh* nikah⁶⁹, rujuk nikah (dalam versi *ashah*), dan *zhihâr*⁷⁰. Semuanya bisa dilakukan secara sepihak dan dianggap sah dengan *kinâyah* yang beserta niat.
1. *Tasharruf* yang harus dilakukan dua (atau lebih) pihak yang bertransaksi dan harus melalui *ijâb-qabûl*. *Tasharruf* model kedua ini akan terpilah lagi dalam pembagian berikut:

⁶⁶ *Kinâyah* adalah istilah bagi kata yang mempunyai makna ganda. Makna yang pertama adalah makna yang sudah membias (makna *lazîm*) dari makna asal atau dikenal makna *malzûmnya*. Seperti halnya kata 'panjang sarung pedangnya' (*malzûm*) yang mempunyai makna *lazîm* orang yang tinggi, namun yang dikehendaki adalah makna *lazîmnya*, walaupun masih tidak menutup kemungkinan yang dikehendaki adalah makna *malzûmnya*.

⁶⁷ Pembagian lengkapnya, lihat Taqiyuddin al-Hishni, *Op. cit.*, I/254-256.

⁶⁸ *Ijâb-qabûl* adalah ungkapan persetujuan melakukan transaksi.

⁶⁹ Pengajuan pemutusan tali ikatan nikah dihadapan seorang *qâdli*

⁷⁰ *Zhîhâr* adalah perkataan seorang suami yang menyerupakan istrinya dengan punggung ibunya.

- a. *Tasharruf* yang harus didahului proses persaksian. Contohnya pernikahan dan perwakilan jual-beli yang disyaratkan harus didahului persaksian. Menurut al-Rafi'i, dua bentuk akad di atas tidak sah apabila dilakukan dengan *kinâyah* yang bersamaan dengan niat.
- b. *Tasharruf* yang tujuan hakikinya bisa di tangguhkan (*ta'liq*), seperti akad *kitâbah* dan *khulu'*⁷¹. Dua jenis transaksi ini bisa sah dengan perantara *kinâyah* yang disertai niat. Misalkan ada seorang istri meminta *khulu'* kepada suami, lalu sang suami mengatakan, "Kamu ku talak tiga dengan ganti rugi seribu rupiah", maka *khulu'* ini bisa sah bila disertai niat *khulu'*, sebab kata-kata "kotalak tiga" dan "ganti rugi seribu rupiah" itu mengindikasikan adanya *kinâyah* dari pihak suami. Sehingga sahnya *khulu'* tergantung pada niat suami.
- c. *Tasharruf* yang tidak bisa di *ta'liq* dan tidak butuh persaksian. Seperti transaksi jual-beli (*bay'*), sewa-menyewa (*ijârah*), siraman (*musâqah*), dan tanam-menanam (*muzâra'ah*). Keabsahan transaksi dengan *kinâyah* yang besertaan niat dalam semua jenis akad ini masih diperdebatkan oleh ulama (*khilâf*). Menurut satu pendapat (*qawl ashah*), semua jenis transaksi di atas hukumnya sah dengan *kinâyah*, sementara menurut *muqâbil* atau pembanding *ashah* menyatakan tidak sah. Namun menurut Imam al-Haramayn, *khilâf* itu hanya terjadi pada transaksi-transaksi yang tidak bersamaan dengan penunjuk tujuan transaksi (*qarînah*). Artinya tidak ada penunjuk pada maksud hakiki transaksi dimaksud. Tapi bila *kinâyah* telah didasari saling pemahaman antar pelaku walaupun melalui ungkapan *kinâyah*, maka hukumnya tetap sah meskipun tidak disertai niat tanpa ada *khilâf*.
- d. Apabila kata yang digunakan adalah kata yang termasuk *kinâyah* untuk dua makna sekaligus, sementara yang dimaksudkan adalah makna kedua-

⁷¹ *Khulu'* adalah permintaan cerai dari pihak istri dengan syarat penyerahan 'biaya' (*iwad*) tertentu kepada pihak suami.

keduanya, maka pelaku boleh memilih (berniat) pada salah satunya. Contohnya seperti seorang suami yang mengucapkan "Engkau haram bagiku". Menurut *qawl ashah*, sang suami diperkenankan memilih salah satu diantara muatan makna ucapan itu. Sebagian ulama mengunggulkan muatan makna talak, karena ada 'kekuatan' yang terdapat dalam talak, yakni talak dapat menggugurkan hak milik. Sementara ulama lain lebih meng-unggulkan ungkapan itu sebagai pertanda *zhihâr*, karena ada kaidah yang mengatakan bahwa hukum asal dalam masalah ini adalah tetapnya nikah; tidak terjadi talak.

Sedangkan transaksi di luar ibadah yang menggunakan ungkapan yang sudah jelas maknanya (*sharîh*) tidak membutuhkan niat untuk merealisasi-sasikannya. Pelegalan kata-kata yang *sharîh* disesuaikan dengan arti kata yang disampaikan (*qashd al-lafzhi*). Ketentuan ini mengecualikan orang yang tidur (mengigau) atau orang yang ter-lanjur mengucapkan kata-kata talak;⁷² walaupun menggunakan kata-kata yang *sharîh*, orang yang mengigau tentu tidak memaksudkan apa yang diucapkannya, dan orang yang terlanjur menyebutkan kata talak pada saat berdebat tentu tidak berniat menceraikan istrinya.

Seperti halnya seorang suami yang mengatakan pada istrinya yang bernama Thaliq,⁷³ "Wahai *Thâliq*", dimana sang suami hanya bermaksud memanggil; tidak untuk mentalak; atau ketika seorang suami telah melepaskan tali yang mengikat tubuh istrinya, lalu ia berkata "*Anti thâliq*"⁷⁴, dimana kata-kata itu dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa tali yang sedang mengikat tubuh istrinya telah terlepas, maka menyelidik tujuannya pihak suami diharuskan menunjukkan bukti konkrit

⁷² Yang dimaksud dengan terlanjur di sini adalah ketika seseorang akan berkata dengan suatu ucapan, yang keluar justru kata-kata yang tidak dikehendakinya.

⁷³ *Thâliq* dalam bahasa Indonesia berarti orang yang tertalak.

⁷⁴ *Anti thaliq* dalam bahasa Arab dapat juga berarti engkau lepas dari tali pengikat sebagaimana *thaliq* dapat berarti lepas dari ikatan tali perkawinan.

atas kebenaran niatnya itu. Jika terdapat indikasi kuat atau bukti konkrit yang mengarahkan pada maksud yang sebenarnya, maka pengakuannya dapat diterima. Sebaliknya, bila tidak ada bukti dan indikasi kuat ke arah itu, maka pengakuannya tidak dapat diterima.

Niat di Meja Hijau

Pengadilan adalah institusi hukum yang rawan akan kebohongan, tipu muslihat, intrik, manipulasi fakta, hingga kolusi hukum. Di meja hijau ini, bisa saja pihak yang bersalah menggunakan dalih-dalih yang selalu memihak kepentingan pribadinya (subjektif). Pengadilan yang seharusnya merupakan tempat masyarakat mencari keadilan ternyata adalah sarang para mafia dan makelar hukum yang pandai bersilat lidah demi menyelamatkan diri atau demi mengisi kantong pribadi. Syariat Islam dengan misi sucinya, juga tidak ketinggalan memformulasikan hukum-hukum formal yang bersinggungan dengan dunia pengadilan yang rawan manipulasi itu.

Sumpah yang biasanya menjadi jalan keluar untuk menyelesaikan suatu sengketa, tidak lepas dari kata-kata yang digunakan sebagai media pengungkapan. Kalimat-kalimat sumpah terwujud dalam dua bentuk; **pertama**, sumpah yang penafsirannya diserahkan kepada orang yang bersumpah; **kedua**, yang penafsirannya diserahkan kepada *qâdli* (hakim) yang menangani perkara. Pengaturan ini bertujuan agar pengucapan sumpah tidak disalahgunakan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab.

Seperti kata-kata lainnya, sumpah juga berpeluang untuk diinter-pretasikan beragam sesuai kehendak orang yang mengucapkannya. Namun dalam hukum fiqh, sumpah adalah kata-kata yang 'sakral' sehingga tidak dapat dibuat bahan mainan. Untuk menjaga kesakralan ini, sumpah yang punya banyak tafsiran (multi interpretasi) ini diserahkan maknanya sesuai dengan niat seorang *hâkim* (*qâdli*). Sehingga muncullah sub-kaidah cabang :

مَقَاصِدُ اللَّفْظِ عَلَى نِيَّةِ اللَّافِظِ إِلَّا فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ وَهُوَ الْيَمِينُ عِنْدَ الْقَاضِي

Maksud atau kandungan makna suatu perkataan akan diserahkan sepenuhnya pada orang yang mengucapkan, kecuali dalam masalah sumpah dihadapan qâdli (hakim)

Sub-kaidah ini sesuai dengan sabda Nabi saw.:

الْبَيْمِينُ عَلَى نِيَّةِ الْمُسْتَحْلِفِ

Makna sumpah disesuaikan dengan niat yang menyuruhnya (hakim)

Dengan kata lain, ada sebagian kasus yang penafsirannya tidak hanya diserahkan kepada pihak yang bersengketa saja. Karena apabila penafsiran sumpah hanya diserahkan pada pihak yang sedang bertikai, maka akan menimbulkan kewenangan tak terbatas pada orang yang bersumpah dalam menafsiri arti yang dikehendaki. Disamping juga dapat menyebabkan substansi sumpah yang bertujuan untuk mere-dakan pertikaian, akan menjadi terbengkalai. Dengan demikian, orang-orang yang mencari keadilan akan kehilangan hak yang semestinya dimiliki. Dititik inilah hakim diberi kewenangan mengambil dan me-nafsirkan sumpah pihak pendakwa (*mudda'i*).⁷⁵

Namun, kewenangan menafsirkan sumpah yang dimiliki hakim ini tidak lah bersifat mutlak tanpa batas. Kewenangan ini terbatas pada sumpah pendakwa (yang melibatkan *mudda'i*⁷⁶ dan *mudda'a alayh*⁷⁷). Dalam berkas perkara, -semisal- disebutkan bahwa *mudda'a alayh* mempunyai dua jenis hutang kepada *mudda'i*. Hutang pertama sudah dibayar *mudda'a alayh* dan terdapat surat bukti pembayaran. Sementara hutang kedua belum dibayar dan tidak ada satu pun bukti pembayarannya. Dalam proses penyidikan, pihak saksi yang dihadirkan ternyata menguatkan tuduhan *mudda'i*, bahwa hutang yang kedua memang benar-benar belum dibayar oleh *mudda'a alayh*. Tapi ketika *mudda'i* disumpah apakah ia benar-benar tidak merasa menerima uang pembayaran hutang yang kedua, ternyata

⁷⁵ Abû al-Faydl Muhammad Yasin al-Fadani: *Op.cit.*, h. 177.

⁷⁶ *Mudda'i* adalah orang yang persaksiannya tidak sesuai dengan keadaan lahir, yaitu keadaannya yang bebas dari tanggungan.

⁷⁷ *Mudda'a alayh* adalah orang yang perkataannya sesuai dengan keadaan lahir (*ṣhâbir*).

sumpah yang ia ucapkan justru 'menafikan' fakta dan bukti yang ada itu.⁷⁸ Apa yang dilakukannya *mudda'i* ini bisa saja didorong oleh adanya ancaman atau intervensi pihak lain, sehingga *mudda'i* tidak berani bersumpah sesuai fakta yang sebenarnya. Di sinilah peran niat hakim sangat menentukan, terutama dalam "membela" si *mudda'i* untuk memperoleh apa yang semestinya menjadi haknya.

Niat dalam 'Mengkhususkan' dan 'Mengumumkan' Ucapan

Di antara hal-hal yang berada dalam cakupan kaidah ini adalah permasalahan sumpah yang semuanya telah terangkum dalam sub-kaidah,

النِّيَّةُ فِي الْيَمِينِ تُخَصِّصُ اللَّفْظَ الْعَامَّ وَلَا تُعَمِّمُ الْخَاصَّ

Dalam sumpah niat mampu menspesifikasi kata yang masih umum, dan tidak menjadikan umum kata yang mempunyai makna khusus

Seseorang bisa saja menggunakan berbagai ungkapan umum atau ungkapan yang khusus dalam bersumpah. Namun karena masalah sumpah ini adalah masalah yang sangat pelik dan bersifat spekulatif, sehingga syariat memberikan "aturan main" khusus di dalamnya. Dalam kaitannya dengan sumpah, diskursus seputar "apakah niat bisa mengkhususkan ungkapan yang bersifat umum atau 'meng-umumkan' ungkapan yang khusus cukup mendapat perhatian besar dari para ulama.

Yang dimaksud ungkapan umum dalam permasalahan ini adalah kata yang bisa mencakup semua makna yang terkandung dalam kata tersebut tanpa batas yang mengitarinya.⁷⁹ Seperti kata *al-rijâl* yang berarti pria.⁸⁰ Sedangkan yang dikehendaki dengan ungkapan khusus adalah kata yang menunjukkan makna tunggal.⁸¹

Dalam menyikapi permasalahan di atas, dalam hubungannya dengan niat keempat madzhab fiqh memiliki

⁷⁸ *Ibid.*, h. 178.

⁷⁹ Periksa lebih lanjut buku-buku *ushûl fiqh* dan *balâghah*.

⁸⁰ Tentang contoh dan penjelasan lebih lanjut lihat misalnya Jalal al-Din al-Mahalli, *Syarh Jam' al-Jawâmi'*, II/ 2 dst.

⁸¹ Untuk penjelasan lebih lengkap lihat dalam Dr. Abd al-Karim Zaidan, *Op. cit.*, h.279.

pandangan yang berbeda. Madzhab Hanafi⁸² menerima pengkhususan ungkapan umum dengan media niat, namun sebatas hubungan hamba dengan Tuhannya (*diyânah*). Artinya, yang mengetahui apakah ia mengkhususkan ungkapan yang umum atau tidak, hanyalah dirinya sendiri dan Tuhan tentunya, karena hal ini adalah urusan yang bersifat pribadi dan tidak akan berimbas pada keputusan hukum (*qadlâ*). Namun menurut al-Khasaf, niat yang mengkhususkan ungkapan umum juga bisa diterima dalam membuat hukum formal yang berkaitan dengan masalah peradilan (*qadlâ*).

Sebaliknya, dalam permasalahan 'mengumumkan' ungkapan yang bersifat khusus dengan menggunakan niat, juga masih terjadi perbedaan pandangan diantara ulama. Dalam madzhab Hanafi, misalnya, masih terjadi perselisihan tajam seputar ini. Sementara dalam madzhab Syâfi'i⁸³ niat dalam sumpah bisa mengkhususkan lafadz yang umum tapi tidak bisa 'mengumumkan' kata yang khusus.

Lain lagi dengan madzhab Hambali; menurut mereka, niat mampu menggeneralisasi kata yang khusus dan mengkhususkan kata yang umum. Tapi, mereka masih memperdebatkan apakah niat bisa 'membatasi' lafadz yang mutlak atau menjadi pengecualian (*istitsnâ*) dari lafad yang memiliki makna jelas (*nash*). Sementara dalam pandangan madzhab Maliki, niat dapat 'mengumumkan' lafadz yang khusus dan mengkhususkan lafadz yang umum.⁸⁴

Dengan demikian dapat disimpulkan secara umum, bahwa seluruh madzhab sepakat untuk menggunakan niat dalam meng-khususkan lafadz yang umum, walaupun mayoritas madzhab Hanafi menganggap hal itu sebagai sesuatu yang diserahkan kepada Tuhan (*diyânah*), bukan sesuatu yang bisa mempengaruhi tataran hukum formal. Sedangkan generalisasi lafadz yang khusus dengan niat, dilegalkan oleh madzhab Hambali dan Maliki, tapi tidak diterima oleh madzhab Hanafi dan Syafi'i.

⁸² *Al-Asyâb wa al-Nazhâ'ir li Ibn Nujaim*, h. 52.

⁸³ Al-Suyuthi, *Op. cit.*, h. 104.

⁸⁴ *Al-Qawâ'id li Ibn Rajab*, baca kaidah ke-125, h. 283

Masalah dalam Asumsi, Mafsadah dalam Realitas

Seringkali, seseorang melakukan sebuah pekerjaan yang dinilai *mashlahah* padahal pada kenyataannya justru mengandung mafsadah. Hal ini merupakan sesuatu yang bersifat wajar dan manusiawi. Namun pun demikian, jika ditilik dari kacamata syariat, konstruksi pekerjaan seperti di atas tidak dinilai sebagai taat (kepada Allah), tidak dianggap maksiat tidak pula dikategorikan mubah, melainkan pekerjaan yang terampuni (*ma'fuw 'anhu*); layaknya perbuatan yang dilakukan oleh orang gila atau anak-anak. Dengan demikian, ia tidak mendapat ancaman siksa akhirat layaknya orang yang betul-betul melakukan maksiat, sebab pada dasarnya ia tidak berniat melakukan suatu kemaksiatan itu.

Kaitannya dengan hukum *ma'fuw 'anhu* ini, Taqiyuddin al-Hishni memberi argumen dengan mengutipkan hadits Nabi saw.: "*Niyat al-mar'i khairun min 'amalihi.*" Hadits ini, menurut al-Hishni, memberi pemahaman bahwa seorang mukmin kelak akan langgeng di surga, kendati amal kebajikannya telah terhenti karena kematian. Sebab seandainya seorang mukmin hidup selama-lamanya di dunia, maka ia pasti akan bertekad (baca; berniat) untuk selalu dalam keadaan iman. Sebagai balasannya, layaklah bila ia mendapat surga untuk waktu yang tanpa batas. Seperti halnya orang kafir yang akan dilanggengkan dalam neraka sebagai ganjaran niatnya di dunia yang ingin tetap hidup dalam kekafiran.⁸⁵ Ini artinya, niat sangat penting artinya dalam hubungannya dengan konsekuensi akhirat. Seorang mukmin yang melakukan 'kesalahan' yang tidak disengaja tidak akan selamanya berada di neraka, karena perbuatan dan niatnya sudah sesuai dengan ajaran syariat (walaupun hanya dalam persepsinya saja).

Paragraf di atas baru memandang aspek ukhrawi saja. Sementara dari sudut pandang duniawi, ia tetap harus mengeluarkan ganti rugi (*dlamân*) apabila ada barang yang rusak akibat kesalahannya. Sebab, *dlamân* dalam perspektif

⁸⁵ Untuk lebih lengkapnya, periksa Taqiyuddin al-Hishni, *Op. cit.* h. 266-267.

fiqh adalah *aqad jā'iz*.⁸⁶ Padahal *aqad jā'iz* tidak ada kaitannya dengan dosa, karena akad jenis ini bisa dibatalkan kapan saja oleh kedua belah pihak yang melakukan transaksi. Hal yang sama berlaku pada seorang lelaki yang menyetubuhi wanita lain yang diyakini sebagai istri atau hamba sahayanya sendiri; walaupun tidak berdosa tapi dia tetap harus membayar mahar *mitsil* (mas kawin standar), sebagaimana dinyatakan oleh 'Izzuddin bin 'Abd al-Salam.⁸⁷

Dari sedikit ulasan di atas, ternyata ada konsekuensi logis perbuatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat, yang erat hubungannya dengan niat. Dari sinilah kita dapat memahami bahwa niat mempunyai posisi penting, walaupun pekerjaan yang timbul dari niat itu sendiri terkadang tidak sesuai dengan realitas di lapangan.

Berniat Meninggalkan Kemunggaran, Seberapa Penting?

Selain ibadah-ibadah berupa wujudnya satu pekerjaan, ada pula ibadah yang berupa 'tidak wujudnya' suatu perbuatan, atau biasa di kenal dengan istilah *al-tarku*. Dengan meninggalkan perbuatan tersebut, kita akan memperoleh pahala, seperti halnya meninggalkan zina, sodomi, *ghasab* (merampas hak-milik orang lain), dan lain sebagainya.

Dari sini mungkin akan timbul pertanyaan: apakah hanya dengan tidak mengerjakan perbuatan maksiat tadi, sudah termasuk kategori ibadah tanpa adanya bersitan hati untuk meninggalkannya? Ternyata tidak. Untuk masuk kategori ibadah yang berpahala, kita harus mempunyai tujuan meninggalkan sebuah perbuatan maksiat (*qashdu al-imtitsâl*) saat timbul hasrat untuk melakukannya (*kaff al-nafs*). Sebab, jika tanpa *qashdu al-imtitsâl*, seperti halnya orang tidur akan

⁸⁶ *Aqad jā'iz* adalah sebuah transaksi dimana kedua belah pihak boleh membatalkan transaksi itu kapan saja dikehendaki. Selain masalah *dāmān*, transaksi jenis ini juga mencakup *wakālah*, *wadi'ah*, *'ariyah*, dan *hibah* yang belum diserahkan-terimakan (*qabl al-qabā*), serta akad *syirkah*, *Ju'alah*, *qirād*, dan *musābaqah*. Periksa kembali, *Mengenal Istilah dan Rumus Fiqah*, Op. cit., h. 70.

⁸⁷ 'Izzuddin 'Abd al-Aziz bin 'Abd al-Salam, *Qawā'id al-Ahkām fi Mashālih al-Anām*, ed. Abd al-Lathif Hasan Abd al-Rahman, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Libanon, cet. I, 1999, h. 22.

mendapat pahala 'cuma-cuma' tanpa melakukan usaha sedikitpun, lalu apa gunanya kita bekerja keras untuk mendapat pahala dalam ibadah-ibadah lain? Padahal hanya dengan tidur saja kita sudah mendapat pahala. Nah, di sinilah, niat menjadi sebuah kebutuhan dasar untuk memperoleh pahalanya.

Namun perlu dicatat, pahala *qashdu al-imtitsâl* di atas hanya diperoleh saat kita mampu menahan diri dikala timbul hasrat dan kesempatan melakukan maksiat tersebut. Jadi, bukan berarti setiap detik kita akan mendapatkan pahala lantaran tidak bermaksiat. Sebab, pekerjaan yang belum diniati tidak mengandung nilai ibadah.⁸⁸

Niat dan Konsekuensi Dunia-Akhirat

Seseorang yang memakan harta yang diyakini sebagai milik anak yatim, padahal kenyataannya harta itu adalah milik dia sendiri, apakah ia digolongkan sebagai orang yang telah melakukan dosa besar (karena keyakinan salahnya itu) atau tidak, karena kenyataannya ia memakan harta milik sendiri? Menjawab pertanyaan ini, fuqaha memberi jawaban ditinjau dari konsekuensi hukum dengan dua aspek yang berbeda; aspek duniawi dan ukhrawi.

Dari sudut pandang duniawi, ia dihukumi sebagai orang fasik. Dengan demikian, ia tidak layak lagi menjadi saksi (*syâhid*), tidak boleh menjadi pemimpin atau wali, dan riwayatnya (bila ia seorang perawi) tidak dapat diterima. Sebab sifat amanah yang merupakan syarat bagi seorang wali dan sifat adil yang notabene syarat seorang saksi dan rawi telah dianggap sirna akibat kefasikan yang diakibatkan melakukan sesuatu yang bertentangan dengan kebenaran hati nuraninya sendiri. Sebab, hal-hal yang mampu mencegah seseorang dari perbuatan bohong atau melanggar amanah adalah rasa takut kepada Allah swt. Kalau dia sudah berani melakukan perbuatan yang dalam keyakinannya adalah dosa besar (walaupun

⁸⁸ Untuk lengkapnya periksa dalam Yasin al-Fadâni, *Op.cit.*, h.137.

kenyataannya tidak), maka gugurlah sifat adilnya; ia termasuk golongan orang-orang fasik.⁸⁹

Dengan kata lain, ia dianggap berani menentang hukum Allah swt. Ketika Allah swt. telah memberi label hukum berupa halal pada sebuah pekerjaan, maka selama-selamanya pekerjaan itu tetap halal. Sehingga bila seorang hamba meyakinkannya sebagai pekerjaan haram dan tetap dilakukan, maka ia telah berani menentang ketentuan-Nya.

Sementara jika ditinjau dari aspek ukhrawi, ia akan menerima siksa akhirat, walupun tidak sama kadarnya dengan orang yang benar-benar melakukan dosa besar. Ia hanya diberi ganjaran siksa antara (*mutawassith*), yakni kadar siksa antara bagi pendosa besar dan pelaku dosa kecil. Argumen yang mendasari siksa antara ini, karena besar kecilnya siksa akhirat akan selalu bergantung dengan kadar kerusakan (*mafsadah*) yang diakibatkan sebuah pekerjaan.⁹⁰ Siksa akan semakin pedih bila dosa yang dilakukan mempunyai ekses yang besar pula. Sementara, dalam kasus ini dia hanya melanggar hukum Allah swt. dalam hati saja dan tidak memberi dampak fatal pada orang lain secara lahir.

Selain contoh memakan harta benda anak yatim, masih banyak lagi contoh-contoh kasuistik lainnya yang termasuk bagian dari sub-pembahasan ini, diantaranya:

- Seorang suami yang menyetubuhi istrinya sendiri, sementara ia meyakini bahwa wanita itu bukan istrinya sendiri melainkan wanita lain.
- Membunuh orang yang diyakini dilindungi agama (*ma'shum*). Padahal orang yang diyakini *ma'shum* itu – karena berbagai sebab- ternyata memang halal dibunuh.
- Meyakini bahwa persaksiannya bohong, walaupun pada kenyataannya apa yang ia ucapkan adalah benar.
- Memberi keputusan hukum yang diyakini salah, tapi ternyata realitasnya tidak demikian.

⁸⁹ Periksa lebih lanjut dalam 'Izzuddin Abd al-Aziz bin Abd al-Salam: *Op. cit.*, h. 21.

⁹⁰ Taqiyyuddin al-Hishni, *Op. cit.*, h. 266, dan Izzuddin bin Abd al-Salam, *ibid.*

- Merusak harta yang dianggap sebagai hak milik orang, walaupun sebenarnya adalah milik sendiri.

Semua contoh yang disebutkan di atas memberi konsekwensi hukum pada si pelaku. Di dunia ia dihukumi sebagai orang fasik, sementara di akhirat dia akan mendapat siksa "antara" (*mutawassithah*).

Ikhlas dalam Ibadah

Tanpa motif apapun, adalah pengertian sederhana untuk menunjuk makna ikhlas, seperti pernah disinggung pada awal pembahasan kaidah ini. Merujuk pada pandangan ulama, ikhlas dalam pandangan al-'Izz (sebutan bagi Izzuddin bin Abd al-Salam) adalah perbuatan taat yang dilakukan seorang hamba yang sudah *mukallaf*⁹¹ dan semata-mata dipersembahkan hanya untuk Allah swt. Ia tidak mengharap-kan pengagungan dan penghormatan dari manusia, tidak meng-harapkan pembalasan atas nama agama, dan tidak berlindung dari hal-hal yang tidak diinginkan dibalik benteng agama. Menurut al-'Izz, ikhlas terbagi dalam beberapa tingkatan. Yang pertama adalah pelaksanaan ibadah agar terhindar adzab-Nya. Fase ikhlas yang lebih tinggi lagi adalah pelaksanaan ibadah yang didasari pengagungan terhadap-Nya; takut yang dijiwai dengan pemuliaan, pasrah, tunduk, dan tak terbersit tujuan-tujuan apapun dalam hati. Ketika beribadah, ia seakan-akan 'melihat' Allah swt. Dengan penjiwaan seperti ini, baginya, apapun yang ada di dunia ini tak berarti apa-apa. Dan hanya Allah lah yang ia tuju. Inilah tingkatan (stadium) ikhlas ter-tinggi bagi seorang hamba.

Apabila tidak mampu menapaki fase ini, hendaklah ia merasakan bahwa Allah melihatnya. Karena dengan penjiwaan (*intuisi*) semacam ini, akan menariknya ke dalam rasa malu (bila Tuhannya menemui dalam keadaan maksiat dan malu apabila ia tidak dijumpai oleh-Nya ketika diperintah), takut akan murkanya, dan takut kalau ia tak dapat mengagungkan Tuhan sebagaimana mestinya. Laksana orang yang menghadap pada

⁹¹ Orang yang mendapatkan 'beban' kewajiban-kewajiban agama, syaratnya adalah berakal sehat dan dewasa.

para pembesar negara, tentu ia akan menghadap dengan penampilan, tindak tanduk, sikap, dan etika yang paling baik dan sempurna. Tak dapat dibayangkan jika yang ia hadapi adalah Pemilik semesta alam. Sebaliknya apabila dalam beribadah di hatinya terdapat *riyâ'* (ingin dilihat orang lain), maka ia tidak akan mendapatkan pahala yang ia harapkan.⁹²

Menurut al-Jarhazi,⁹³ ikhlas sejatinya adalah niat itu sendiri. Artinya, seperti halnya ibadah tanpa niat tidak sah, demikian juga niat tidak akan sah tanpa adanya ikhlas. Melihat arti penting ikhlas, menurut al-Ghazali, ikhlas adalah pondasi utama (*rukun*) iman dan dasar seluruh amal.

Dalam kitab *Majma' al-Aḥbâb*, Sayyid Muhammad bin al-Husain juga membicarakan seputar amal yang sudah terkontaminasi ini, apakah akan mendapat pahala, atau sama sekali tidak mendapatkannya, atau justru akan mendapatkan siksa karena motif *riyâ'* yang mengotorinya? Menurutnya, pendapat yang diyakini kebenarannya adalah yang menganggap tidak mendapatkan pahala sama sekali, bahkan bisa jadi mendapat siksa.

Mengenai ikhlas ini, al-Ghazali dalam *al-Iḥyâ'* secara lebih kronologis menjelaskan, apabila ibadah hanya semata-mata atas dasar *riyâ'*, maka ia akan 'celaka' karena *riyâ'* ini. Sebaliknya, sudah pasti bahwa orang yang beribadah hanya karena niat *taqarrub* (mendekatkan diri) pada Allah swt., akan mendapatkan pahala. Kemudian yang menarik dalam analisa al-Ghazali adalah apabila ia melaksanakan ibadah tidak murni hanya karena Allah. Dalam kondisi demikian, pekerjaan seseorang akan diklasifikasi al-Ghazali menjadi tiga kelompok. Yang *pertama*

⁹² Buka pada 'Izzuddin bin Abd al-Salâm: *Op. cit.*, h. 99.

⁹³ Abdullah bin Sulayman Al-Jarhazi adalah salah seorang ulama besar yang memiliki spesifikasi khusus dalam furu'-furu' madzhab Syafi'i. Dikenal sebagai ulama yang zuhud dan dermawan. Gemar berkelana, terutama berziarah ke tanah Haramain (Makkah dan Madinah). Sempat berguru kepada beberapa masyayikh, seperti Yahyâ bin Umar al-Ahdal, seorang pakar hadits (*musnid*), Syaikh Abd al-Khaliq bin Abi Bakar al-Mizjâji, dan lainnya. Karangannya banyak sekali, nyaris berjumlah 50 buah, diantaranya *Hasyiyah Bidayah al-Hidayah li al-Ghazali*, *Mu'in al-Ikhwân syarḥ Fath al-Rahman*, *Fath al-Qawiy syarḥ Hizb Nawawi*. Diantara murid-muridnya adalah Sayyid Abdurrahman bin Sulayman al-Ahdal. Wafat tahun 1201 H.

adalah apabila motivasi (*bâ'its*) akhirat dan dunia seimbang, maka keduanya akan saling menggugurkan. Artinya dia tidak mendapatkan pahala tapi juga tidak mendapatkan dosa. Yang *kedua* adalah apabila pendorong amal lebih didominasi tujuan dunia dibandingkan tujuan akhirat, maka ia akan mendapatkan siksa. Yang *ketiga*, apabila motif akhirat lebih besar dari tujuan dunianya, maka pahala yang akan didapatkan adalah 'sisa-sisa' pahala yang dijadikan sebagai tambal dosa yang diakibatkan riyâ'. Jadi jangan sampai ada anggapan amal yang tercemari *riyâ'* akan gugur begitu saja tanpa bekas.

Al-Jarhazi yang setuju dengan al-Ghazali menganggap pendapat yang diungkapkan Sayyid Muhammad adalah lemah. Al-Jarhazi mengajukan argumen bahwa ikhlas sebenarnya adalah hal yang sama sekali lain dari niat; dua entitas yang berbeda dan punya pribadi masing-masing. Hal ini penting disampaikan karena berkaitan erat dengan pahala atau dosa yang akan kita dapatkan di akhirat, agar kita menjadi pribadi yang mawas diri dan mampu berintrospeksi (*muhâsabah*) terhadap apa yang sudah kita lakukan.

Catatan Akhir

Seluruh ulama' sepakat, ibadah pada Allah adalah bukti paling nyata pengesaan seorang hamba pada Tuhannya. Ibadah dengan segala bentuknya adalah media paling ampuh agar nilai dan jiwa tauhid selalu terjaga dalam hati seorang mukmin dari kepunahan. Seseorang bisa saja berkata ia telah bertauhid. Namun adakah bukti paling nyata akan dakwaannya ini, selain wujud nyata ibadah? Adakah cara lain agar jiwa tauhid ini selalu terpelihara dan kuat mengakar dalam hati kita ?

Nabi Nuh as. tak henti-hentinya menyerukan agar umatnya menyembah Allah swt.: "*Sembahlah Tuhan kamu sekalian. Tidak ada Tuhan bagi kalian, semua selain-Nya.*"⁹⁴ Sebuah ayat yang merangkai jalinan utuh antara ibadah dan tauhid sedemikian bulat dan utuh. Seakan Nuh a.s. berkata: beribadahlah dan

⁹⁴ QS. al-A'râf ayat 59

kalian akan merasakan dan mendapati nilai tauhid tertancap kuat dalam hatimu! Sesekali Allah tidak mewajibkan hamba-Nya; menyembah-Nya, kecuali hanya ibadah. Karena hanya ibadah lah yang layak disebut sebagai bukti puncak tauhid umat-Nya. Ibadah adalah *washilah* paling efektif agar iman dan tauhid kita selalu terjaga dari banjir kekafiran yang selalu siap melibasnya. Sebagaimana umat Nabi Nuh as. yang musnah tanpa sisa karena banjir bandang yang melahap mereka. Banjir karena ulah mereka sendiri; mereka tak sudi mengesakan-Nya.⁹⁵ *WaLlâhu a'lam.* []

⁹⁵ Cerita ini disarikan dari *al-Mawâhib al-Saniyyah* karya Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi pada bab-bab awal.

KAIDAH KEDUA

الْيَقِينُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ

Keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh kebimbangan

Manusia hidup tidak mungkin lepas dari beragam perasaan senang, sedih, sakit, sehat, kuat, lemah, rajin, malas, dan beragam sifat manusiawi lainnya. Begitupun rasa yakin dan ragu, selalu menyertai deryut nadi kehidupan manusia. Islam pun sebagai agama yang *rahmatan lil 'âlamîn* memiliki pengertian dan perhatian besar pada hal-hal yang bersifat psikologis-antropologis ini. Rasa yakin yang biasa mengawal hidup manusia, baik dalam dunia bisnis, relasi sosial, hingga interaksi spiritualnya, merupakan modal primer yang tidak layak untuk disia-siakan. Rasa yakin akan menggiring manusia menuju kunci kesuksesan dan keberhasilan menggapai kebahagiaan hidup dunia-akhirat. Sebaliknya, orang yang tidak punya keyakinan, perjalanan hidupnya akan goyah tak tentu arah. Karenanya, keraguan yang mengganggu pikiran –sebagaimana pesan substansial kaidah di atas– tidak akan mampu menggoyahkan status hukum yang telah dimiliki oleh keyakinan.

Kaidah ini menandakan bahwa hukum yang sudah berlandaskan keyakinan tidak dapat dipengaruhi oleh keraguan yang timbul kemudian. Rasa ragu yang merupakan unsur eksternal dan muncul setelah keyakinan tidak akan menghilangkan hukum yakin yang telah ada sebelumnya. Seseorang yang sebelumnya telah yakin bahwa dia berada dalam kondisi suci –dengan berwudlu misalnya – tidak akan hilang hukum kesuciannya disebabkan munculnya keraguan setelah itu. Karena sebelum keraguan itu timbul, dia telah meyakini keabsahan thahârah yang telah dilakukan.

Yang dimaksud yakin dalam kaidah ini adalah tercapainya kemantapan hati pada satu objek hukum yang telah dikerjakan, baik kemantapan itu sudah mencapai kadar pengetahuan yang mantap

atau persepsi kuat (*zhan*). Jadi bukanlah sebuah kemantapan hati yang disertai dengan keraguan saat melaksanakan pekerjaan, karena hal itu tidak termasuk kategori yakin.

LANDASAN YURIDIS

a). Al-Quran

Pondasi terbangunnya kaidah ini adalah firman Allah swt. dalam QS. Yunus : 36 yang berbunyi:

وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا، إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

"Kebanyakan mereka tidak mengikuti kecuali prasangka saja. Sesungguhnya prasangka itu tidak akan mengantarkan kebenaran sedikitpun "

Ayat ini pada mulanya menyoroti karakter orang-orang musyrik yang seringkali berpegang pada prasangka-prasangka yang tidak bisa dibuktikan kebenarannya. Terhadap tuhan yang mesti disembah pun mereka masih cenderung berimajinasi pada benda-benda mati yang dalam persepsi mereka dapat memberi jaminan keselamatan dan kelangsungan hidup. Dengan ayat ini, Allah swt. memberi penegasan akan hal yang mesti dijadikan pijakan berfikir dan bertindak; yakni yang jelas-jelas dapat menunjukkan pada kebenaran, bukan yang masih diragukan. Karena walau bagaimanapun, hal yang masih dalam keraguan atau masih menjadi tanda tanya tidak dapat disejajarkan dengan keyakinan.¹ Dari penegasan ini akan memunculkan keniscayaan bahwa apabila terjadi keragu-raguan yang berpotensi untuk mempengaruhi hal-hal yang telah diyakini sebelumnya, sudah barang tentu tidak dapat mempengaruhi keyakinan yang sudah ada, selama belum ada elemen-elemen fundamental yang dapat menunjukkan bukti valid bahwa keyakinan itu tidak sesuai kenyataan; *al-yaqîn lâ yuzâlu bi al-syak*.

b). Hadits

¹ Muhammad bin Jarîr bin Yazîd al-Thabariy: *Tafsîr al-Thabary*. Dar al-Fikr, Beirut, 1405 H., XI/116.

Hadits Nabi Muhammad saw. yang menjadi pondasi kaidah ini antara lain:

Pertama, hadits riwayat Imam Muslim r.a.:

إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخْرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لَا ؟ فَلَا
يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا.

"Apabila salah seorang diantara kalian merasakan 'sesuatu' di dalam perutnya, kemudian dia ragu, apakah telah keluar sesuatu (dari perutnya) atau tidak, maka janganlah dia keluar dari masjid (membatalkan shalatnya), sampai dia mendengar suara atau mencium bau" (H.R Muslim) ²

Menurut al-Nawawi, hadits ini merupakan salah satu landasan dasar yurisprudensi Islam yang kemudian dijadikan fundamen terbangunnya kaidah-kaidah fiqh.³ Dari hadits ini pula terbangun konsep serta metodologi-analitis mengenai status objek, yakni dengan cara melihat status hukum asalnya yang tidak akan berubah hingga ada unsur eksternal yang valid dan mampu mempengaruhi "keaslian" nya.⁴

Secara eksplisit, hadits ini memang berbicara dalam konteks seseorang yang ragu apakah telah merasakan keluarnya angin (baca: kentut) atau tidak. Dalam hal ini, Nabi saw. menegaskan, keraguan yang baru timbul itu tidak dapat mempengaruhi status wudlunya. Kecuali jika dia memang telah benar-benar mendengar bunyi –atau mencium bau – angin tersebut. Proses mendengar maupun mencium bau ini, bisa dijadikan sebuah indikasi kuat (*amârah*) bahwa wudlunya telah batal.

² Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Nisaburi, *Shahih Muslim*, ed. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, Dar-Ihyâ' al-Turâts al-'Arabi, Beirut, 1/276. No. 362.

³ Lihat lebih lanjut: Dr. Muhammad Shidqi al-Burnu dalam *Al-Wajîz fi Idlâh al-Qawâ'id*, Muassasah al-Risalah, Cet: I. 1983, h. 90.

⁴ Abû Zakariya Yahyâ bin Syaraf al-Nawawi: *Syarh Shahîh Muslim; Kitâb al-Wudlu, Bab alladzî yukhbayyalu ilayhi an yajida al-syai'a fi al-shalat*. Dinukil oleh Muhammad Shidqi al-Burnu: *al-Wajîz Fi Qawâ'id Al-Fiqh*, al-Risalah, cet.I. 1983, Beirut h. 90.

Kedua, Hadits riwayat Bukhari-Muslim r.a.:

شُكِيَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّجُلُ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلَاةِ، قَالَ "لَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا"

Nabi saw. diberi kabar mengenai seorang yang merasakan angin (yang keluar dari perut) dalam shalatnya. Beliau bersabda "Janganlah dia berhenti shalat sampai ia mendengar suara atau mencium bau."⁵

Hadits kedua ini merupakan 'lanjutan' dari hadits pertama, sekaligus penegasan akan substansi yang terkandung di dalamnya. Dalam hadits ini, Nabi saw. kembali menegaskan dua hal; pertama, keraguan –yang berupa perasaan keluar angin– tidak dapat merubah status hukum yang telah diyakini sebelumnya, yakni kondisi suci dalam shalat; kedua, keyakinan yang ada hanya dapat 'dikalahkan' oleh keyakinan yang lain; berupa kepastian batalnya shalat disebabkan keluarnya 'angin' yang bisa dipastikan dengan mendengar suara atau mencium baunya.

Ketiga, hadits riwayat Muslim r.a.:

إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَذَرِ كَمْ صَلَّى أَثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا؟ فَلْيُطْرَحِ الشَّكُّ وَلْيَسْبِغْ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ، ثُمَّ يَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ سَلَّمَ، فَإِنْ كَانَ صَلَّى خَمْسًا شَفَعْنَ لَهُ صَلَاتَهُ، وَإِنْ كَانَ صَلَّى إِتْمَامًا لِأَرْبَعٍ كَانَتْ تَرْغِيمًا لِلشَّيْطَانِ.

"Apabila salah seorang diantara kalian ragu dalam shalatnya, apakah dia telah mencapai tiga atau empat rakaat? Maka hendaknya dia membuang jauh-jauh keraguan itu dan berpegang lah pada keyakinannya, kemudian sujud (sujud sahwī)-lah dua kali sebelum salam. Jika (kenyataannya) dia shalat sampai lima rakaat, maka shalatnya akan genaplah shalatnya. Namun bila –ternyata- empat rakaat, maka dua sujudnya akan membuat malu setan"

⁵ Redaksi dua hadits ini dapat diteliti kembali pada Muslim bin Hajaj Abū Husain al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Dar al-Turats al-'Araby, Beirut, tt, I/276 dan 362 dan Abu abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, ed. DR. Musthafa Dib al-Bugha, Dar Ibnu Katsir al-Yamamah, Beirut, I/177, No. 175.

Secara substantif, hadits ini sebenarnya sama dengan dua hadits sebelumnya, walaupun objeknya berbeda. Jika pada dua hadits sebelumnya yang disinggung adalah keraguan seseorang mengenai status hukum wudlu, maka hadits ketiga ini berbicara mengenai keraguan yang terjadi pada jumlah bilangan rakaat. Apabila dalam shalat timbul keraguan mengenai jumlah bilangan rakaat, maka yang dijadikan pedoman (baca; *mâ istayqana*) adalah bilangan minimal. Sebab bilangan inilah yang diyakini.⁶ Karena apabila yang dipilih adalah bilangan yang lebih besar, maka ada kemungkinan akan salah perhitungan. Tapi jika jumlah minimal yang menjadi pilihan sebagai landasan untuk meneruskan shalat, kemungkinan salahnya sangat tipis.

Keempat, hadits riwayat al-Turmudzi r.a.:

إِذَا سَهَا أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ وَاحِدَةً صَلَّى أَمْ اثْنَتَيْنِ فَلْيَنْبِ عَلَى
وَاحِدَةٍ، فَإِنْ لَمْ يَتَيَقَّنْ صَلَّى اثْنَيْنِ أَمْ ثَلَاثًا فَلْيَنْبِ عَلَى اثْنَيْنِ، فَإِنْ لَمْ يَدْرِ أَمْ ثَلَاثًا
صَلَّى أَمْ أَرْبَعًا فَلْيَنْبِ عَلَى ثَلَاثٍ، وَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ.

"Ketika salah satu diantara kamu sekalian lupa di dalam shalat, apakah sudah mencapai satu atau dua rakaat? Maka hendaklah dia meyakini sebagai rakaat pertama. Apabila kalian tidak yakin apakah shalat dua rakaat atau tiga? Maka hendaklah meyakinkan pada rakaat yang kedua. Apabila tidak tahu apakah tiga atau empat, maka hendaklah melanjutkan rakaat yang ketiga. Dan hendaklah melakukan dua sujud (sahwi) sebelum salam"⁷

Dalam hadits ini, Nabi saw. lebih menjelaskan maksud dari *mâ istayqana*. Apabila ragu antara satu dan dua, maka yang dipilih adalah satu. Demikian pula apabila keraguan yang terjadi antara dua dan tiga, maka yang dipilih adalah dua dan seterusnya. Artinya bahwa, apabila terjadi keraguan dalam hal bilangan -semisal jumlah rakaat- maka yang dijadikan pegangan (*al-mu'tabar*) adalah bilangan yang lebih sedikit.

⁶ Artinya jika seseorang ragu apakah dia telah melakukan dua atau tiga rakaat, maka bilangan minimal adalah kemungkinan 'teraman' untuk dipilih. Periksa lagi hadits di atas.

⁷ Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, ed. Dr. Muhammad Syakir, Dar Ihya' al-Turats, al-'Arabi, Beirut, II/244, No. 398.

Dari semua hadits yang telah disebutkan di atas, dapat dipetik satu pesan esensial bahwa hukum segala sesuatu harus dilihat dari kondisi asal yang meyakinkan. Jika kondisi semula adalah batal, maka faktor eksternal yang muncul kemudian tidak akan dapat mempengaruhi status hukum batal itu, sehingga hukumnya tetap batal. Demikian pula apabila kondisi asalnya adalah sah, maka hukum selanjutnya tetap sah, dengan catatan tidak ada bukti yang meyakinkan yang mampu merubahnya. Dari sinilah terbangun kaidah "*al-yaqîn la yuzâlu bi al-syak'*".

YAKIN DAN SYAK SECARA DEFINITIF

Dalam bahasa Arab, diskursus seputar makna kata *yaqîn* (selanjutnya di-Indonesia-kan menjadi yakin) cukup semarak dibicarakan, terutama dalam kajian ilmu Fiqh, Ushul Fiqh, maupun Kaidah Fiqh. Dilihat dari sisi bahasa, yakin secara sederhana dimaknai sebagai ketetapan hati (*thuma'ninah al-qalb*) atas suatu kenyataan atau realitas tertentu.⁸ Umpamanya seseorang memiliki ketetapan hati bahwa hari ini adalah hari Rabu, maka dia telah yakin (*ayqana*) bahwa hari ini adalah hari Rabu. Lebih jauh, al-Ghazali menandakan bahwa yakin adalah "kemantapan hati untuk membenarkan sebuah objek hukum, dimana hati juga mampu memastikan bahwa kemantapan itu adalah hal yang benar."⁹

Sementara yakin dalam konteks kaidah ini mempunyai makna lebih luas daripada pengertian yakin secara etimologis. Sebab yang dimaksud yakin disini juga memasukkan *zhan* (praduga kuat), dimana *zhan* sendiri belum mencapai derajat yakin. Namun para fuqaha terbiasa menggunakan kata *al-'ilmu* (tahu) dan yakin untuk menunjuk makna *zhan*, dan sebaliknya. Dalam kerangka ini, al-Nawawi menandakan bahwa bila ada orang yang dipercaya (*tsiqah*) memberitahu bahwa air yang kita pakai berwujudlu terkena najis, maka pengetahuan kita yang berdasarkan berita tadi telah dikategorikan yakin. Padahal sebenarnya kemantapan hati kita baru mencapai taraf *zhan* (asumsi atau persepsi kuat), karena kita tidak melihat langsung najis yang menimpa air yang kita gunakan

⁸ Abû Zakariya Yahyâ bin Syaraf al-Nawawi: *Syarh Shahîh Muslim: Op. cit.*, hal 91. Lihat dalam Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu: *Op. cit.*, h. 91.

⁹ Lihat pada Abû Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazâlî: *al-Mustashfâ: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, I/35*, atau pada Ibnu Qudâmah dalam *Rawdhal al-Nâẓir*, h. 13.

berwudlu itu. Karenanya, fuqaha seringkali menamai *zhan* seperti itu dengan kalimat yakin atau *al-'ilmu* (tahu). Konsekuensinya, kita wajib men-sucikan kembali anggota badan yang terkena air najis tersebut sekaligus wajib mengulangi shalat.¹⁰

Sedangkan *syak* secara literal biasa diartikan sebagai keraguan atau kebimbangan.¹¹ Secara lebih spesifik, ahli fiqh memaknai *syak* sebagai keraguan dan kebimbangan akan terjadinya sesuatu atau tidak terjadinya.¹² Yang agak berbeda adalah makna *syak* yang diajukan ahli ushul fiqh, yakni keseimbangan hati dalam menyikapi sesuatu. Dalam pengertian ini, hati kita tidak lebih cenderung kepada salah satu dari dua kemungkinan yang ada.¹³ Semisal seseorang yang ragu, apakah temannya yang sedang ditunggu akan datang atau tidak, tanpa melebihkan kemungkinan antara datang dan tidak tersebut.

Dengan pemahaman ini, ushuliyin sering melontarkan kritik epistemologis (teori ilmu pengetahuan) kepada para fuqaha seputar rumusan kaidah ini. Sebab menurut ushuliyin, apabila seseorang telah dihinggapi keraguan dalam hatinya, maka keyakinan yang sebelumnya telah bulat pasti akan hilang, atau minimal terganggu dan tidak utuh lagi. Sedangkan kaidah ini mengklaim bahwa keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan; ini jelas sesuatu yang mengada-ada dan *absurd* (irrasional), demikian tandas ushuliyin.

Menanggapi kritik ini, fuqaha menegaskan bahwa yang dimaksud 'tidak hilang' (*la yuzâlu*) bukan berarti keyakinan itu sendiri yang sirna, sebab hal itu mustahil terjadi, melainkan hukum yang telah terbangun berdasarkan keyakinan itulah yang tidak akan hilang.¹⁴ Hal ini berdasarkan argumen pokok, bahwa pada dasarnya keyakinan memiliki nilai hukum lebih kuat daripada keraguan. Sebab, ketika dalam hati telah terbangun suatu keyakinan, maka dia tidak dapat

¹⁰ Untuk lebih detilnya, periksa *Dirâsah wa Tahqîq* Taqiyuddin Abû Bakar bin Muhammad bin Abdul Mu'min al-Hishni, dalam *Kitâb al-Qawâ'id*. Penerbit al-Rusydu dan Syirkah al-Riyad, cet. I. Tahun 1997. I/268 atau Abû Zakariya Yahyâ bin Syaraf al-Nawawi: *al-Majmû' Syarh Mubadzdzab*: Mathba'ah al-Muniriyyah, tt., I/240.

⁹ Keraguan yang dimaksud di sini adalah keraguan secara mutlak tanpa batasan apapun.

¹² Selengkapnya lihat dalam Abû Zakariya Yahyâ bin Syaraf al-Nawawi, *Op. cit.*, I/131.

¹³ Keseimbangan ini bisa digambarkan dengan menggunakan persentase 50:50. Baca selengkapnya dalam Muhammad Shidqi, *Loc. cit.*

¹⁴ Lihat lebih lanjut, Abû Bakar bin Muhammad al-Hishni, *Op. cit.*, h. 269.

digoyahkan oleh situasi, kondisi, atau faktor eksternal apapun. Artinya, dalam sebuah keyakinan terdapat hukum pasti yang tidak akan tergoyahkan oleh hal-hal yang baru timbul, kecuali oleh keyakinan yang lain.¹⁵

Terlepas dari kontradiksi di atas, al-Nawawi menandakan bahwa *syak* dalam istilah fuqaha didefinisikan sebagai keraguan antara wujud dan tidaknya sesuatu. Hal ini dapat dilihat dari penggunaan istilah *syak* atau ragu dalam masalah air, kemudian soal *hadats*, *najâsah*, shalat, puasa, talak, dan *'itq* (memerdekakan budak); semuanya mengandung pengertian kebimbangan antara ada dan tidak ada; antara wujud dan tidak wujud; antara dikerjakan dan tidak dikerjakan. Keraguan dalam kasus ini bisa bersifat sama kuat atau seimbang antara keberadaan dan ketidakteradaannya, dan bisa pula ada yang lebih tinggi salah satu kadarnya.¹⁶

Secara lebih sistematis, sebagian ulama memilah 'kondisi hati' dalam lima bagian berikut:

1. *Yaqîn*, yakni keteguhan hati yang bersandar pada *dalil qath'iy* (petunjuk pasti).
2. *I'tiqâd*, yaitu keteguhan hati yang tidak bersandar pada *dalil qath'iy*.
3. *Zhan*, yakni presepsi atau asumsi hati terhadap dua hal berbeda, dimana salah satunya lebih kuat.
4. *Syak*, yaitu sebetuk prasangka terhadap dua hal tanpa mengunggulkan salah satu diantara keduanya.
5. *Wahm*, atau kemungkinan yang lebih lemah dari dua hal yang diasumsikan.¹⁷

APLIKASI KAIDAH

Banyak sekali persoalan-persoalan hukum yang dicakup kaidah ini, diantaranya adalah keyakinan akan sahnya *thahârah* (bersuci). Seseorang yang sebelumnya telah yakin bahwa dia berada dalam

¹⁵ Dr. Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *Op.cit.*, h. 91.

¹⁶ Teliti kembali dalam catatan kaki Abû Bakar bin Muhammad bin Abdul Mu'min al-Hishni, *Op. cit.*, h. 269, atau langsung pada *al-Majmû' Syarh Al-Mubadzdzab*, I/213

¹⁷ Tiga yang terakhir biasanya dijelaskan menggunakan visualisasi; *zhan* >50:<50, *syak* 50:50, *wahm* <50:>50, sedangkan *yaqîn* biasanya difahami sebagai perbandingan 100:0. Lihat lebih lanjut: Ahmad bin Muhammad al-Hamawi dalam *Ghamzu 'Uyûn al-Bashâ'ir basyâh 'ala Asybah li Ibn Nuja'im*, Dar al-Thibâ'ah al-Amîrah, Istanbul 1290 H., h. 131-134

kondisi suci—semisal dengan berwudlu—tidak akan hilang hukum *thahârah*-nya disebabkan keraguan yang muncul kemudian. Karena sebelum keraguan itu timbul, dia telah meyakini keabsahan *thahârah*-nya. Begitupun seseorang yang berhutang kepada temannya, kemudian dia ragu apakah nilai hutangnya sebanyak sepuluh ribu atau sebelas ribu? Maka dia diharuskan membayar sebelas ribu. Dengan argumen, apabila jumlah hutang yang sebenarnya adalah sebelas ribu, maka dia telah membayarnya dengan tepat. Namun jika hanya sepuluh ribu, berarti dia telah berbuat kebaikan dengan bersedekah melalui kelebihan nilai nominal yang dibayarkan.

Sebaliknya, bila keraguannya adalah tentang apakah dia telah melunasi hutangnya atau belum, maka hutangnya masih dianggap belum terbayar. Karena keraguan—bahwa ia telah membayar hutang—tidak dapat merubah suatu hal yang sudah pasti sebelumnya, berupa kenyataan bahwa dia memiliki hutang. Contoh lainnya adalah bila tali perkawinan antara suami-istri telah nyata-nyata sah, tapi suatu ketika timbul keraguan apakah sang suami telah menjatuhkan talak atau tidak? Maka hukum nikahnya tetap dianggap sah, karena hukum asal berupa ikatan tali pernikahan diantara keduanya telah sah sejak semula.¹⁸

Alasan mendasar mengapa kebimbangan tidak bisa menghilangkan keyakinan adalah karena posisi keraguan (*syak*) dianggap lebih lemah daripada keyakinan.¹⁹ Keyakinan hanya bisa hilang bila telah ada sebab-sebab pasti yang mampu menghilangkan nilai-nilai dasar keyakinan, yang dalam bahasa fuqaha disebut *al-sabab al-muzîl* (sebab yang mampu menghilangkan). Ringkasnya, keyakinan hanya bisa dihilangkan hukumnya oleh keyakinan lain yang setara dengannya.

KAIDAH-KAIDAH SENADA

Kaidah yang senada dengan *al-Yaqîn lâ yuzâlu bi al-Syakk* antara lain:

¹⁸ Contoh-contoh diatas bisa diteliti anatara lain pada Muhamad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *Op.cit.*, h. 93.

¹⁹ Muhammad Khalid al-Attasi, *Syarh Majallah al-Ahkâm al-Adliyah*, Mathiba'ah Himsh, Himsh 1349 H, I/18.

SUB KAJDAH PERTAMA

الأصلُ بقاءُ ما كانَ على ما كانَ

Hukum Asal Adalah Ketetapan yang Telah Dimiliki Sebelumnya

Kaidah ini menandakan bahwa suatu perkara yang telah berada pada satu kondisi tertentu di masa sebelumnya, akan tetap seperti kondisi semula selama tidak ada dalil yang menunjukkan terhadap hukum lain. Alasan utama mengapa hukum yang pertama harus dijadikan pijakan, karena dasar segala sesuatu adalah tidak berubah atau tetap seperti sediakala (*baqâ'*). Sementara kemungkinan untuk merubah dari kondisi semula adalah sesuatu yang baru dan bersifat spekulatif, sehingga tidak dapat dijadikan pijakan hukum. Contohnya, seseorang yang ragu apakah sudah berhadats atau belum, maka yang dijadikan ukuran (*mi'yâr*) adalah kondisi yang sebelumnya. Apabila pada kondisi sebelumnya ia belum wudlu, maka ia dihukumi berhadats. Tapi bila sebelumnya ia sudah pernah wudlu, maka ia tetap dihukumi suci.²⁰

Contoh lain adalah seseorang yang ketika shalat Jumat meragukan apakah shalat yang ia laksanakan sudah keluar waktu atau belum, Keraguan semacam ini tidak akan mempengaruhi keabsahan shalat yang sedang ia laksanakan. Sebab, keluarnya waktu adalah sebuah kemungkinan yang bersifat baru, padahal kondisi asalnya, waktu shalat Jumat itu masih tetap ada, dan secara otomatis kondisi asal itu tetap bertahan (*istimrâr*) hingga shalat selesai dilaksanakan.²¹

Contoh selanjutnya adalah seseorang yang sudah berniat wudlu sebelum membasuh muka yang merupakan permulaan rukun wudlu. Niat itu ia ucapkan saat melaksanakan kesunahan wudlu, baik saat berkumur atau memasukkan air ke lubang hidung (*istinsyâq*). Ketika mulai membasuh muka, barulah timbul keraguan dalam hatinya, apakah niat yang sudah dilakukan sejak berkumur itu masih tetap ada atau hilang. Dalam kondisi semacam ini, wudlunya tetap dihukumi sah, karena keraguan tersebut baru timbul dan bersifat spekulatif. Padahal sebelumnya ia telah meyakini bahwa dirinya

²⁰ Muhammad Yasin al-Fadâni, *Op. cit.*, h. 185.

²¹ *Ibid.*

telah berniat sehingga niat tersebut dianggap ada dan berlangsung hingga ia membasuh mukanya.²²

Dalam ushul fiqh, substansi kaidah ini dikenal dengan istilah *istishhâb*, yang secara etimologis berarti 'menetapi' dan 'tidak berpisah'. Sedangkan dalam terminologi ushul fiqh, pemaknaannya disesuaikan dengan topik bahasan. Dalam kajian tentang lafadz yang '*âm*'²³ dan *khâsh*,²⁴ misalnya, *istishhâb* dimaknai sebagai menjaga ke-*umuman* (universalisme) kata hingga ada dalil yang meng-*khusus*-kannya. Sementara dalam istilah fiqh, *istishhâb* dimaknai sebagai "Tetapnya hukum atas keberadaan atau ketidak beradaannya". Dalam artian, jika sebelumnya sudah 'ada', maka selanjutnya tetap dihukumi 'ada'. Begitupun jika sebelumnya 'tidak ada', maka pada masa selanjutnya tetap dihukumi 'tidak ada'.

Secara garis besar, fuqaha kemudian membagi *istishhâb* dalam dua pemilahan berikut:

1. *Istishhâb al-mâdli li al-hâl*, yakni bila ada suatu perkara yang berada dalam satu kondisi tertentu pada masa lalu (*zaman mâdli*), maka pada masa kini (*zaman hâl*) ia tetap dihukumi seperti keadaan semula, selama belum ada dalil yang menunjukkan sebaliknya.
2. *Istishhâb al-hâl li al-mâdli*, yakni suatu perkara yang pada saat sekarang (*zaman hâl*) berada dalam satu kondisi tertentu, dimana keberadaannya sama persis seperti pada masa lalu. Dengan catatan, tidak ada dalil yang menunjukkan sebaliknya.²⁵

Sementara kaidah yang sedang kita bahas saat ini lebih identik dengan bagian yang pertama (baca; *istishhâb al-mâdli li al-hâl*).

Pengecualian Kaidah *Istishhâb*:

- Jika ada seseorang yang dititipi (*mûda*) mengaku telah mengembalikan barang yang dititipkan, maka pengakuannya bisa

²² *Ibid.*

²³ '*Âm*' adalah sebuah kalimat yang masih bermakna umum (universal) dan tidak terbatas pada satu makna tertentu.

²⁴ *Khâsh* adalah kalimat yang berfungsi membatasi keumuman makna yang dikandung lafadz yang '*âm*'. Atau bisa juga diartikan sebagai lafadz yang cakupan maknanya bersifat partikular (spesifik)

²⁵ Lebih jelasnya periksa: Tâjuddîn Abd al-Wahhâb bin 'Alî bin Abd al-Kâfi al-Subuki: *al-Arybâh wa al-Nazhâ'ir*. Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, Libanon 1411 H., I/38.

diterima dengan disertai sumpah. Padahal jika mengikuti kaidah diatas, *mûda'* seharusnya dianggap belum mengembalikan barang yang dititipkan kepadanya -walaupun telah bersumpah-selama belum ada kepastian bahwa barang itu sudah dikembalikan. Sebab kondisi asalnya adalah, barang itu tetap berada ditangan *mûda'*.

- Dalam persoalan mengusap *muzah*,²⁶ ketika ada seorang *muqîm* (orang yang tidak bepergian) meragukan apakah ketika dia mengusap itu telah genap sehari semalam; yakni batas maksimal diperbolehkannya mengusap *muzah* tanpa membasuh kaki saat wudlu. Jika demikian kondisinya, maka ia tidak diperkenankan mengusap *muzah* dan wajib membasuh kedua kakinya ketika berwudlu.²⁷ Padahal jika ditilik 'hukum asalnya', maka perbuatannya belum lewat sehari semalam.

SUB KAIDAH KEDUA

الأصلُ عدمُ الفعلِ

Hukum asal adalah tiadanya pekerjaan

Sub-kaidah ini menandakan, bahwa pada dasarnya setiap orang *mukallaf* dinilai belum melakukan sebuah pekerjaan, sebelum pekerjaan tersebut sudah benar-benar wujud secara nyata dan diyakini keberadaannya. Banyak persoalan-persoalan *fihiyyah* yang termasuk cakupan kaidah ini, diantaranya adalah seseorang yang merasakan keraguan dalam shalat Subuh, apakah ia telah mengerjakan *qunût* atau tidak, maka ia dianjurkan melakukan sujud *sahwi*, karena hukum asalnya dia tidak mengerjakan *qunût*.²⁸

Selain itu, dalam kaidah ini juga tercakup kaidah lain yang memiliki 'nafas' senada dengan kaidah diatas, yaitu, "Seseorang yang telah yakin melakukan suatu perbuatan tapi masih ragu, apakah yang dia kerjakan adalah bilangan yang lebih banyak atau sedikit,

²⁶ Sepatu kulit khas di daerah Arab.

²⁷ Tâjj al-Din al-Subuki: *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir li al-Subuki*, juz I, hal 29. Untuk lebih jelasnya mengenai persoalan muzah baca: Syaikh al-Islam Abi Yahyâ Zakariya al-Anshâri, *Fath al-Wahhâb*, Dar al-Fikr, Beirut Libanon, tt, I/15.

²⁸ Jalaluddin Abdurrahman bin Abû Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 56.

maka hendaknya ia memilih bilangan yang sedikit, karena bilangan minimal ini sudah pasti dikerjakan". Contohnya seperti seorang suami yang menceraikan istrinya, kemudian timbul keraguan apakah ia telah menjatuhkan dua atau tiga talak? Maka yang dijadikan pijakan hukum adalah bilangan talak yang lebih sedikit, karena yang lebih sedikit adalah bilangan yang diyakini.²⁹

SUB KAIDAH KETIGA

الأصلُ في الأشياءِ الإباحةُ

Hukum asal segala sesuatu adalah boleh

Penemuan-penemuan baru yang tidak ada pada masa kini, telah dipersiapkan perangkat hukumnya secara lengkap oleh Islam. Jauh-jauh hari ajaran Islam telah memprediksikan hal itu dan memberikan ketentuan-ketentuan hukum dalam bingkai kaidah yang sangat sederhana, yaitu *al-ashlu al-ibâhah*.

Dalam tataran praktis, kaidah ini dapat diterapkan jika kita menemukan hewan, tumbuhan, atau apa saja, yang belum diketahui status hukumnya dalam syari'at. Semua jenis barang tersebut dihukumi halal, sesuai substansi yang dikandung kaidah ini.

Namun perlu dicatat, sebenarnya masih terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama seputar hukum asal segala sesuatu. Mayoritas ulama Syafi'iyah menyatakan bahwa hukum asal segala sesuatu adalah halal (*mubâh/ibâhah*), selama belum ada dalil yang mengharamkan. Sebaliknya, beberapa ulama Hanafiyah berpendapat bahwa hukum asal segala sesuatu adalah haram, selama tidak ada dalil yang menghalalkan. Dan ada lagi segolongan ulama lainnya yang bersikap diam (*tawaqquf*) seputar masalah ini; mereka tidak mengatakan haram atau halal. Berikut ini akan kami kutip beberapa dalil serta argumen yang mendasari terbangunnya tiga pendapat tersebut:

a). Kalangan yang Menghalalkan

Argumen yang mendasari pendapat ini adalah sbb:

- QS. al-Baqarah ayat 29:

²⁹ Abdullah bin Muhammad 'Ubbadi al-Lahji: *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*: Dar al-Rahmah, Surabaya. Vol. III, 1410 H., h. 29.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

Dia lah (Allah) yang telah menciptakan segala sesuatu yang ada di bumi untuk kamu sekalian

Ayat ini menandakan bahwa segala sesuatu yang ada di dataran bumi dianugerahkan untuk kemaslahatan manusia. Sementara wujud nyata anugerah tersebut adalah pemberian hukum halal (*ibâhah*) pada apa saja yang ada didalamnya. Artinya, manusia diberi kebebasan untuk memanfaatkan dan mengelola isi bumi, selama tidak ada penegasan dari Allah swt. bahwa hal itu adalah terlarang.

- QS. al-A'râf : 32.

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ

Katakanlah (wahai Muhammad); "Siapakah yang mengharamkan anugerah Allah yang diberikan untuk hamba-hambanya dan beberapa rizki yang halal.

- QS. al-An'âm : 145

قُلْ لَا أُحَدِّثُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقٌ أُهْلٍ لِعَبْدٍ لِّلَّهِ بِهِ. فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam apa yang telah diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali jika (makanan itu) berupa bangkai, atau darah yang mengalir, atau daging babi—karena sesungguhnya semua itu kotor-- atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedangkan dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

- QS. al-A'râf : 33

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِنْتِمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Katakanlah: 'Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, dan mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan hujjah untuk itu, serta mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui'.

Tiga ayat terakhir ini menandakan maksud ayat pertama. Secara substantif, dalam tiga ayat ini Allah swt. mengecam orang-orang yang mengharamkan 'pakaian-pakaian' dan rizki-rizki yang telah Allah swt. berikan kepada manusia. Kecaman implisit ini memberikan kesan bahwa sebenarnya tidak ada hukum haram atas segala sesuatu yang ada di muka bumi. Kalaupun ada, maka itu hanya bagian kecil yang telah mendapat penegasan langsung dari syariat, sementara yang lainnya tetap halal. Karenanya, ulama 'pro *ibâhah*' mengklaim bahwa hukum asal segala sesuatu adalah halal (*ibâhah*), sedangkan yang haram adalah pengecualian.³⁰

Selain ayat al-Quran, banyak pula hadits-hadits Nabi saw. yang mendasari pendapat ini, diantaranya HR. Abû Dardâ' r.a.:

مَا أَحَلَّ اللَّهُ فَهُوَ حَلَالٌ وَمَا حَرَّمَ اللَّهُ فَهُوَ حَرَامٌ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ
فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ. فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَنْسَى شَيْئًا.

Sesuatu yang dihalalkan Allah adalah halal, sesuatu yang diharamkan Allah adalah haram. Sedangkan hal-hal yang tidak dijelaskan oleh Allah adalah merupakan pengampunan dari-Nya. Maka terimalah pengampunan dari-Nya. Dan Allah tidak lah lupa akan satu hal pun.

Esensi hadits ini akan menggiring pemahaman kita pada redaksi empat ayat al-Quran yang telah disebutkan sebelumnya. Di sini dijelaskan bahwa hukum halal dan haram telah jelas posisinya, sedangkan hal-hal yang belum dijelaskan oleh syariat adalah

³⁰ Dr. Muhammad Shidqi al-Burnu: *Op.cit.*, h.109.

terampuni (*ma'fuw*). Namun, Allah swt. 'sengaja' membiarkan hal-hal yang tidak dijelaskan status hukumnya, bukan karena Allah swt. lupa akan hal itu, melainkan karena ingin memberikan anugerah kepada hamba-hamba-Nya. Dan perlu dicatat, sesuatu yang dianugerahkan pasti lah bukan hal-hal yang dilarang. Dengan demikian, segala sesuatu yang hukumnya tidak dijelaskan oleh Allah swt. adalah halal. Banyak hadits Nabi saw. yang menjelaskan tentang kehalalan anugerah Allah ini.³¹

Secara logika pun, pemanfaatan segala hal yang halal sama sekali tidak akan mempengaruhi -apalagi mengurangi- keagungan dan kekuasaan Allah swt. Bahkan Allah swt. telah menegaskan bahwa Ia tidak menciptakan sesuatu tanpa ada hikmah dibalik penciptaannya; segala sesuatu pasti mengandung manfaat atau nilai tersendiri. Karenanya, mustahil Allah swt. menciptakan suatu perkara -yang tidak dijelaskan hukumnya- bila perkara itu tidak boleh dimanfaatkan (baca: diharamkan). Sebab dengan demikian, berarti Allah swt. telah menciptakan sesuatu tanpa hikmah, hal ini jelas tidak mungkin.

Sedangkan manfaat dari hikmah itu sendiri akan kembali kepada semua makhluk, bukan kepada Penciptanya. Allah swt. menciptakan semua isi bumi adalah demi kemaslahatan umat manusia, bukan untuk memenuhi 'kebutuhan' Allah. Artinya, penciptaan ini memang sengaja dibuat untuk dimanfaatkan (*di-mubâh-*kan), bukan untuk disia-siakan (diharamkan). Dari beragam argumen *naqli* dan '*aqli* inilah, mayoritas ulama Syafi'iyah kemudian menyimpulkan, bahwa segala sesuatu yang diciptakan Allah swt. (*al-Asy-yâ'*) adalah halal (*ibâhah*),³² sehingga lahir kaidah: *al-ashlu al-ibâhâh*.

b). Kalangan yang Mengharamkan

Pendapat yang mengatakan bahwa hukum asal segala sesuatu adalah haram, menurut ulama Syafi'iyah, memang pernah diungkapkan oleh Imam Abi Hanifah. Tetapi setelah ditelusuri, ternyata *qawl râjih* madzhab Hanafi justru mengklaim bahwa asal segala sesuatu adalah *ibâhah*, sama persis dengan pendapat Syafi'iyah. Dan dalil yang mereka gunakan juga sama dengan dalil yang dipakai kalangan Syafi'iyah.³³

³¹ *Ibid.*, h. 111

³² Dr. Muhammad Shidqi al-Burnu, *Ibid.*, h.109-111.

³³ Al-Karkhi adalah termasuk *ashhâb* Hanafi yang mengatakan bahwa hukum asal adalah *ibâhah*. Periksa dalam *Ibid.*, h.112.

Dengan demikian, di kalangan Hanafiyah sendiri masih terjadi silang pendapat seputar status asal segala sesuatu; ada yang mengharamkan, tapi ada pula yang menghalalkan.

Disamping sebagian ulama Hanafi, beberapa ulama hadits dan Mu'tazilah juga termasuk golongan yang menilai bahwa hukum asal segala sesuatu adalah haram. Sedangkan dalil yang menjadi pijakan antara lain QS. al-Nahl ayat 116:

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ

Jangan lah kamu mengatakan sesuatu yang diucapkan mulut dengan kebohongan (bahwa) "Ini halal, dan itu haram"

Berdasar ayat ini, mereka menyatakan bahwa Allah swt. telah memberikan informasi tentang penyandaran haram dan halal hanya pada diri-Nya. Dalam arti, urusan halal haram adalah hak prerogatif Allah swt., bukan wewenang manusia. Tidak ada celah bagi manusia untuk menentukan vonis halal dan haram kecuali jika telah diberitahukan oleh Allah swt.³⁴

Dalil kedua adalah hadits yang berbunyi:

الْحَلَالُ بَيْنَ وَالْحَرَامِ بَيْنٍ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ وَالْمُؤْمِنُونَ وَقَافُونَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ

Sesuatu yang halal sudah jelas, yang haram pun sudah jelas pula. Sedangkan sesuatu yang berada diantara keduanya adalah hal-hal yang samar (syubhat). Orang-orang yang beriman mereka akan bersikap 'diam' ketika berhadapan dengan syubhat

Menurut ulama "pro haram", dalam hadits ini Nabi saw. secara implisit mengingatkan umatnya untuk selalu 'menjauhi' hal-hal yang belum jelas hukumnya (syubhat). Seseorang dikatakan beriman jika ia menjauhi perkara syubhat.³⁵ Karena itu, bila terdapat hal-hal yang belum dijelaskan hukumnya oleh syariat, maka tidak bisa diklaim sebagai sesuatu yang halal, karena hal itu akan menggiring umat terjerembab dalam jurang ke-syubhat-an. Tapi jika hukum haram yang dijadikan pijakan standar, maka kemungkinan terjerumus dalam ke-

³⁴ *Ibid*, h. 113.

³⁵ *Ibid*.

syubhat-an akan sangat minim, karena hukum haram akan membuat umat selalu bersikap hati-hati dalam mengelola hal-hal yang berbau *syubhat*.

Secara logis, menurut ulama "anti *syubhat*" tersebut, penerapan hukum haram jauh lebih terjamin 'keamanannya' daripada hukum halal. Mereka menganalogikan masalah ini dengan persoalan hak milik. Telah diketahui, pemanfaatan (*tasharruf*) pada hak milik orang lain tanpa seizin yang bersangkutan adalah perbuatan tercela dan terlarang. Logika inipun seharusnya berlaku dalam ciptaan atau hak milik Allah swt. Mengeksplorasi hal-hal yang tidak dijelaskan Allah swt. (*mâ sakata-maskût*) adalah perbuatan yang kemungkinan besar tidak di izini oleh-Nya. Jika demikian, sudah semestinya hal itu tidak diperbolehkan.³⁶ Padahal menghukumi halal pada semua ciptaan Allah swt. sama saja dengan memberi kebebasan manusia untuk mengeksplorasi isi alam tanpa izin Sang Pemilik Sejati, ini jelas tidak masuk akal (absurd;irrasional) dan cenderung spekulatif.

Namun, argumen ini mendapatkan sangkalan komunitas ulama yang "pro halal". Menurut mereka, keharaman penggunaan hak milik orang lain hanya berlaku dalam tataran hubungan antar manusia (relasi sosial-horizontal), bukan hubungan antara manusia dengan Tuhannya (relasi vertikal). Keharaman itupun hanya berlaku dalam medium yang bisa menimbulkan kerugian dan *dlarar* pada orang lain. Padahal, dalam relasi vertikal ini, sama sekali tidak terdapat hal-hal yang 'berbahaya' dan 'merugikan' Allah swt.

Disamping itu, hadits yang ditampilkan golongan kedua ini sebenarnya tidak sesuai dengan pendapat mereka sendiri. Sebab yang dimaksud dengan *mutasyâbihât* dalam hadist tersebut adalah persoalan hukum yang mempunyai dua dalil yang saling berlawanan; satu dalil menunjukkan haram dan dalil yang lain menunjukkan halal. Adapun hal-hal yang masih 'misteri' (*ma sakata*), bukan termasuk *mutasyâbihât* yang harus dijahui dan menutup rapat-rapat kebebasan manusia untuk memanfaatkannya. Sebaliknya, "misteri" tersebut justru merupakan anugerah yang diberikan Allah swt. untuk kita manfaatkan.

³⁶ *Ibid.*

c). Kalangan yang Bersikap "abstain" (*tawaqquf*)

Pendapat yang ketiga ini memilih 'diam' dan tidak memberikan komentar tentang hukum asal segala sesuatu. Artinya, menurut pendapat terakhir ini, hal-hal yang masih bersifat "misterius" ini adalah perkara yang belum mempunyai hukum dan kita sama sekali tidak dituntut (dan tidak akan mampu) memberi status hukum kepadanya. Hanya Allah lah yang berhak memutuskan, dan hanya Dia pula yang Maha Mengetahui segala "rahasia" dibalik semua fenomena itu.

Tapi, pendapat terakhir ini pun tidak luput dari bantahan pendapat pertama (ulama yang menghalalkan). Menurut mereka, pada dasarnya setiap penggunaan suatu barang pasti punya keterkaitan dengan hukum syariat dan tidak mungkin lepas darinya.³⁷ Karena itu, sangat mustahil bila Allah swt. menciptakan sesuatu tanpa disertai perangkat hukum yang mengaturnya.

Pengaruh perbedaan pendapat di atas akan sangat terlihat dalam tataran praksis. Status hukum binatang, tumbuh-tumbuhan, batu-batuan, dan lain sebagainya, yang belum pernah dijelaskan hukumnya oleh Allah swt. atau Nabi saw. secara transparan, tentu akan menimbulkan kebingungan umat bila tidak ada perangkat hukum yang mengaturnya. Padahal segala jenis barang tersebut tidak berbahaya, bahkan justru bermanfaat bagi kehidupan manusia.

SUB KAJDAH KEEMPAT

الأصلُ في الأَبْضَاعِ التَّحْرِيمُ

Hukum Asal Abdlâ' (Farji) Adalah Haram

Abdlâ' adalah bentuk jamak dari kata *budl'* yang maknanya sinonim dengan kata *farj* atau vagina. *Budl'* juga dapat berarti menikahi (*tazwîj*), seperti halnya kata *al-nikah* yang mempunyai dua arti; dapat diartikan bersetubuh (*wath'i*) dan akad pernikahan (*aqd al-nikâh*). Dalam redaksi lain, kaidah ini diungkapkan dengan kata-kata; *al-ashlu fi al-nikâh al-hadzru; Hukum asal pada hal-hal yang berhubungan dengan masalah nikah adalah dilarang*. Perbedaan redaksional dua kaidah ini lebih dipicu oleh faktor penggunaan dua kata yang berbeda, yakni *al-budl'* dan *al-nikah*, yang sebenarnya memiliki kemiripan

³⁷ *Ibid.*, h.113.

makna. Karena itu, dua kaidah ini sebenarnya hanya berbeda ungkapan namun memiliki hakikat yang sama.

Secara umum, dua kaidah di atas menandakan bahwa, hukum asal pernikahan, yang selalu terkait dengan persoalan hubungan intim antara suami-istri, adalah haram. Sementara diperbolehkannya hubungan seksual diantara keduanya, hanya berlaku setelah melalui proses pernikahan, dilatarbelakangi oleh adanya satu kebutuhan mendasar dan mendesak, yaitu demi menjaga kelestarian keturunan dan mempertahankan populasi manusia.³⁸

Dari pokok pikiran semacam ini, muncullah pemahaman bahwa, bila hukum haram dan halal berkumpul dalam 'diri' satu orang wanita, maka yang diunggulkan adalah hukum haramnya. Dengan kata lain, yang dijadikan pijakan hukum pada diri wanita adalah haram, sebab hukum asal *budl'*-nya haram. Contohnya, bila seorang suami mentalak tiga pada salah satu diantara keempat istrinya, tapi di kemudian hari ia lupa siapa istri yang telah ia ceraikan, maka terdapat dua pendapat hukum dalam persoalan ini:

Pertama, untuk dapat menentukan siapa yang halal atau masih sah sebagai istrinya (tiga istri yang tidak diceraikan) dan siapa yang haram (satu istri yang ditalak tiga), maka harus dipilih dengan cara pengundian (*qar'ah*). Wanita yang tidak keluar undiannya mempunyai hukum halal bagi sang suami. Statemen pertama versi Imam Ahmad bin Hanbal ini didasari argumen, bila keadaan sangat mendesak (*dlarûrat*), maka kedudukan undian sama dengan seorang saksi atau informan (*mukhbir*) yang mampu memberi "informasi hukum" secara valid.

Kedua, untuk menyelesaikan permasalahan di atas tidak dengan cara mengundi, namun harus 'didiadakan' (*tawaaqquf*) dan menunggu waktu sampai ada titik kejelasan, siapakah istri yang ditalak. Statemen terakhir ini, didukung oleh Ibnu Qadamah,³⁹ dan statemen awal didukung oleh mayoritas ulama madzhab Hambali.⁴⁰

³⁸ Lihat Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op.cit.*, h. 135.

³⁹ Abû Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qadamah bin Muqaddam bin Nashr al-Muqaddasi al-Jamâ'ili. Salah satu intelektual terkemuka madzhab Hambali. Seorang pakar dalam berbagai disiplin ilmu; tafsir, hadits, nahwu, fiqh, ushul fiqh, bahkan ilmu hisab. Lahir di Jamâ'il, wilayah Nablis, Syiria pada bulan Sya'ban 541 H. Setelah merampungkan pendidikan di kampung halamannya, kemudian bersama saudaranya bertolak menuju Baghdad pada tahun 561 H., ± 40 hari menjelang

Jika dilihat argumen yang mendasari tercetusnya dua ketentuan di atas, maka dapat ditarik benang merah bahwa keduanya tetap berdasar kaidah hukum asal *al-budl'* adalah haram. Terbukti, statemen pertama yang memberi solusi pengundian, karena menganggap proses undian setara dengan kehadiran saksi, yang merupakan dasar legitimasi sekaligus media mengetahui kejelasan hukum. Sedangkan statemen kedua lebih merupakan usaha kehati-hatian (*ihtiyâth*) atas hukum asal *al-budl'* (haram), sehingga harus menunggu kejelasan status hukum istri yang telah ditalak atau istri yang haram disetubuhi.

Permasalahan lain yang masuk cakupan kaidah ini adalah persoalan yang pernah diangkat oleh al-Ghazali dalam *al-Ihyâ'*, yakni bercampurnya wanita yang haram dinikahi dengan wanita yang halal dinikahi, tapi masih dapat dihitung jumlahnya (*mahshûrah*). Dalam kondisi semacam ini (*mahshûr*), tidak ada celah untuk menentukan wanita mana yang halal dan yang haram dinikahi.⁴¹ Berbeda jika jumlah mereka sangat banyak dan secara umum tidak dapat dipastikan jumlahnya (*ghair al-mahshûr*); maka seorang pemuda yang hendak mempersunting seorang istri di tempat itu boleh memilih salah seorang diantara mereka, walaupun di sana terdapat seorang gadis yang haram dinikahi, baik sebagai saudara kandung atau yang lainnya.

SUB Kaidah Kelima

الأصلُ في الكلامِ الحَقِيقَةُ

Hukum asal dalam ucapan adalah makna hakiki

wafatnya Syaikh Abd al-Qadir al-Jailani. Dan melanjutkan pendidikan selama beberapa tahun disana. Bahkan keduanya sempat mendengar pengajaran dari Syaikh Abd al-Qadir di saat-saat akhirnya. Selain itu, berguru pada beberapa ulama, diantaranya pada Hibatullah bin al-Hasan al-Daqqâq, Abi al-Fath bin al-Bithi, Abû Zara'ah bin Thahir, Khadijah al-Nahrawaniyyah dan masih banyak lagi lainnya. Selepas menuntut ilmu, waktunya lebih banyak dicurahkan untuk menggeluti dunia ilmu dan pengajaran, bahkan kerap kali berpindah-pindah ke daerah lain. Selain itu, juga aktif menulis beberapa kitab, diantaranya *al-Mughni'* sebanyak 10 jilid, *Al-Kâfî* 4 jilid, *al-'Umdah*, *Al-Rawdlab*, *Fadlâil al-Shahâbah*, dan masih banyak lagi. Beliau wafat hari Sabtu pada hari raya 'Eid al-Fitri tahun 620 H. (*Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, juz 22, h. 165.)

⁴⁰ Dr. Muhammad Shidqi al-Burnu, *Op.cit.*, h.115.

⁴¹ Jalal al-Din al-Suyuthi. *Op.cit.*, h.135.

Dalam bahasa Arab dikenal istilah *ḥaqīqah* dan *majāz*, yang memiliki kemiripan dengan makna hakiki dan makna kiasan dalam bahasa Indonesia, walaupun tidak sama persis. *Ḥaqīqah* adalah sebuah kata yang mempunyai makna sesuai dengan makna aslinya tanpa ada pembiasan. Sedangkan *majāz* adalah kata-kata yang mempunyai arti yang sudah membias atau ambigu (makna kedua). Tema ini akan sangat penting untuk dikaji karena berkaitan dengan hukum formal, terutama bagi mereka yang tahu betul tentang bahasa Arab, walaupun tema kita ini tidak berkutat pada orang Arab atau yang berbahasa Arab saja.

Dalam bahasa Arab, kata-kata selamanya tidak akan berubah dari makna *ḥaqīqah* menjadi makna *majāz*, selama tidak ada hal-hal yang menuntut ke arah perubahan itu.⁴² Diantara hal-hal yang mengantarkan sebuah kata pada makna *majāz*-nya adalah apabila hati seseorang akan lebih cepat menangkap makna *majāz* dibandingkan makna *ḥaqīqah*-nya. Contoh kemudahan penangkapan makna *majāz* adalah seperti halnya orang yang bersumpah tidak akan makan pohon. Ucapan seperti ini secara spontan akan dapat dipahami sesuai dengan makna *majāz*-nya, yakni memakan buah yang dihasilkan oleh pohon itu. Sehingga orang tersebut tidak akan dianggap melanggar sumpah kecuali memakan buahnya.⁴³

Sedangkan contoh-contoh pemaknaan kata yang belum membias ke makna *majāz* (masih dalam lingkup *ḥaqīqat*) adalah sbb:

- Orang yang bersumpah tidak akan membeli dan tidak akan melakukan penjualan apapun. Dengan sumpahnya ini, ia tidak akan dianggap sebagai orang yang melanggar sumpah ketika mewakili penjualan dan pembeliannya itu pada orang lain. Menurut al-Suyuthi, hal ini karena ucapan tersebut diberlakukan sesuai dengan makna *ḥaqīqat*-nya, yaitu penjualan dan pembelian yang hanya dilakukan oleh diri sendiri.⁴⁴
- Ungkapan seseorang yang akan mewakafkan hartanya pada orang yang hafal al-Quran, maka ucapan ini tidak memasukkan orang yang hafal al-Quran dan pada akhirnya lupa. Karena orang yang pernah hafal al-Quran lalu lupa, tidak termasuk dalam

⁴² Muhammad Yasin al-Fadani, *Op. cit.*, h. 201- 202.

⁴³ Abū Bakar Taqiyuddin al-Hishni, *Op.cit.*, juz I, h. 441.

⁴⁴ Muhammad Yasin al-Fadani, *Op. cit.*, h. 202

"wilayah kata" orang hafal dalam makna hakikinya, kecuali harus merambah pada tinjauan *majâz*, dalam hal ini adalah *majâz mursal*.⁴⁵

SUB KAIDAH KEENAM

الأَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ

Hukum Asal Adalah Bebas Dari Tanggungan

Kaidah ini menandakan bahwa, patokan dasar manusia dalam hubungan masyarakat (relasi sosial) maupun individually adalah keterlepasannya dari tanggungjawab hak orang lain (*dzimmah*) ketika hak itu belum pasti. Secara bahasa, *dzimmah* memiliki beberapa arti perjanjian, jaminan, perlindungan, dan sumpah. Namun dalam kaidah ini, *dzimmah* diartikan sebagai tanggung jawab manusia terhadap suatu barang, atau tanggungjawab berupa hak individu dengan hak individu lainnya. Dari sini dapat diambil pemahaman bahwa, pada dasarnya setiap manusia terbebas dari tanggungan yang berupa kewajiban melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Sebaliknya, bila seseorang memiliki tanggungan, maka ia telah berada dalam posisi yang tidak sesuai kondisi asal.⁴⁶ *

Konstruksi kaidah ini berasal dari hadits Nabi saw. yang berbunyi:

الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ (رواه البخاري و مسلم و أبو داود و الترمذي و النسائي و ابن ماجه و احمد)

Mendatangkan bukti wajib atas orang yang mendakwa, sedangkan sumpah wajib atas orang yang didakwa (H.R. Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Turmu-dzi, Nasâ'i, Ibn Majah dan Ahmad)

⁴⁵ *Majâz mursal* adalah kata kiasan yang antara makna asal dan makna kiasannya ada kaitan (*'alaqah*) berupa selain keserupaan (*tasyabbuh*). Teliti lebih lanjut dalam al-Syaikh Bahâ' al-Dîn Abî Hamid Ahmad bin 'Alî bin 'Abd al-Kâfi al-Subuki *Arîs al-Afrâb*, Dâr al-Kutub al-'Arabi Beirut, Libanon. Vol I. th 2001, II/244. Kata hafal al-Quran dalam sudut pandang *majâz mursal* dapat bermakna orang yang pernah hafal. Dalam tinjauan *majâz* ini, kata hafal al-Quran adalah kata yang penyebutannya sesuai dengan ungkapan yang dapat menjangkau keadaan yang terjadi pada masa lampau (pernah hafal).

⁴⁶ Dr. Muhammad Shidqi al-Burnu, *Op.cit.* h. 99-100.

Dengan hadits ini, menjadi jelas bahwa, tuntutan seorang pendakwa (*mudda'i*) terhadap terdakwa (*mudda'a alayh*) tidak dibenarkan selama *mudda'i* tidak mampu menunjukkan bukti dan menghadirkan saksi. Karena itu, jika bukti dan saksi tidak ada, maka pihak yang dibenarkan ucapannya adalah *mudda'a alayh* beserta sumpahnya.⁴⁷ Sebab jika menilik hukum asal, *mudda'a alayh* adalah pihak yang bebas dari tanggungan apapun.

Sementara kewajiban bersumpah bagi *mudda'a alayh* didasarkan pada argumen pokok bahwa dia adalah pihak yang "meniadakan" (menafikan tuntutan *mudda'i*). Sementara orang yang meniadakan suatu hal tidak dapat dituntut untuk mendatangkan saksi ataupun bukti.⁴⁸ Karenanya, *mudda'a alayh* hanya diwajibkan bersumpah saja. Berbeda dengan pihak penuntut (*mudda'i*); ia harus mendatangkan saksi dan bukti karena ia berposisi sebagai pendakwa yang ingin mendapat legitimasi hukum atas dakwaannya.

Kewajiban mendatangkan saksi bagi *mudda'i* dan keharusan bersumpah bagi *mudda'a alayh* di atas, berlaku selama tidak bertentangan dengan kenyataan yang tampak (*al-zhâhir*).⁴⁹ *Al-Zhâhir*, dalam persoalan ini bisa dilihat atau difahami dari makna eksplisit maupun implisit. Misalkan ada seorang lelaki bernama Farhan yang mendakwa Layla yang telah dewasa, bahwa orang tua Layla telah menikahnya dengan Farhan sebelum meminta ijin kepada Layla. Pada awalnya, Farhan memang telah meminang Layla dan pinangan itu diterima oleh orang tua Layla, bahkan orang tuanya langsung mengikatnya melalui tali pernikahan. Ketika orang tua Layla menyampaikan perihal pernikahannya itu, wanita pemalu ini hanya diam saja. Padahal diamnya Layla bukan karena ia menerima pernikahan sepihak itu, melainkan lebih disebabkan oleh karakter pribadinya yang memang pendiam.

Tak lama berselang, datanglah Farhan yang mendakwa kesediaan Layla untuk menjadi suaminya. Padahal hati Layla sama sekali tidak tertarik kepada pemuda ini. Karena itulah, Layla akhirnya memberanikan

⁴⁷ Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Op.cit.*, h. 122. Atau Dr. Muhammad Sidqi al-Burnu, *Op.cit.*, h.100.

⁴⁸ *Syarh al-Atasy li al-Majallah*, hal 26-27 dengan sedikit perubahan. Lihat dalam Dr. Muhammad Sidqi bin Ahmad al-Burnu: *Op. cit.*, h. 100.

⁴⁹ Sesuatu yang dihasilkan secara langsung melalui indera penglihatan, baca: Sayyid Abi Bakr al-Ahdali dalam *Taqirât al-Farâ'id al-Bahiyah*, Madrasah Hidayatul Muftadi-ien, Lirboyo, Kediri, tt, h. 28.

diri untuk menjawab sebagai jawaban atas dakwaan Farhan. Dia secara tegas mengatakan: "Aku menolaknya". Nah, dalam kasus ini, yang dibenarkan adalah ucapan Layla. Sebab, sekalipun Farhan berpegang pada hukum asal berupa tiadanya penolakan Layla, namun karena ucapan Layla sesuai dengan realitas yang tampak (*al-zhâhir*), yakni bahwa diri Layla belum dimiliki oleh siapapun—yang juga merupakan hukum asal, maka yang dibenarkan adalah ucapan Layla.⁵⁰

DISKURSUS TA'ÂRUDL DALAM RANAH KAIDAH

Telah ditegaskan sebelumnya, hukum asal (*al-ashlu*) merupakan pijakan utama dalam menentukan status hukum pada sebuah objek yang masih kita ragukan statusnya. Namun perlu dicatat, apa yang telah kita bahas belum mengaitkan kemungkinan terjadinya pertentangan (*ta'ârudl*) antara satu *al-ashlu* dengan *al-ashlu* lainnya, antara *al-ashlu* dengan *al-zhâhir*, atau antara dua *zhâhir* sekaligus. Oleh karena itu, sangat penting kiranya bila kita melanjutkan kajian ini dalam permasalahan *ta'ârudl*, karena persoalan ini seringkali terjadi dalam kehidupan kita sehari-hari.

Dalam ranah kaidah ini, ulama secara garis besar memilah *ta'ârudl* dalam tiga pembagian; pertama, *ta'ârudl al-ashl wa al-zhâhir*; kontradiksi antara hukum asal dan hukum *zhâhir*; kedua, *ta'ârudl al-ashlayn*; pertentangan yang terjadi antara dua hukum asal; dan ketiga, *ta'ârudl al-zhahirayn*; kontradiksi antara dua hukum *zhâhir*. Untuk lebih jelasnya akan diuraikan sebagai berikut:

1. Pertentangan antara Al-Ashlu dan Al-Zhâhir

Kontradiksi yang terjadi antara *al-ashlu* dan *al-zhâhir* memiliki beberapa pemilahan sebagai berikut;

- Apabila *al-zhâhir* hanya berupa kemungkinan saja, maka yang dijadikan pijakan adalah *al-ashlu*, karena kekuatan *al-zhâhir* yang hanya berupa kemungkinan tidak dapat mengalahkan *al-ashlu*.⁵¹ Seperti orang yang ragu ketika melakukan shalat, antara telah

⁵⁰ *Syarh al-Attasi li al-Majallah*, h. 26-27 dengan sedikit perubahan, dikutip oleh Dr. Muhammad Shidqi al-Burmu, *Op. cit.*, h. 101.

⁵¹ Al-Ahdali, *Op. cit.*, h. 27 dst. Atau baca juga Yasin 'Isa al-Fadani, *Op. cit.*, h. 205. dan Tâj al-Din Abd al-Wahâb bin 'Ali al-Subuki, *al-Ayybâb wa al-Nazhâ'ir*, ed. 'Adil bin Abd al-Maujud & 'Ali Muhammad Iwadl, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, cet. I, 1991, I/14.

mengerjakan empat atau tiga rakaat. Dalam hal ini ia harus "meyakini" bahwa dirinya baru mendirikan tiga rakaat, karena *al-ashlu* adalah tidak lebih dari tiga rakaat, sedangkan *al-zhâhir* adalah persangkaan empat rakaat;

- Jika *al-zhâhir* memiliki sebab yang bersandar pada *syara'* atau bersandar pada sebab yang ditetapkan *'urf* (adat), maka yang dapat dijadikan pegangan adalah *al-zhâhir*. Seperti kesaksian yang bertentangan dengan kondisi asal. Umpamanya Zayd mengaku bahwa kitab yang ada di tangan Umar adalah miliknya. Untuk menguatkan dakwaannya, Zayd mendatangkan saksi mata, baik berupa dua pria, atau seorang pria dan dua wanita, atau bisa pula seorang saksi beserta sumpahnya. Dalam hal ini, *al-ashlu* adalah bahwa kitab tersebut milik Umar, karena saat itu kitab tersebut berada di tangan Umar. Sedang secara *al-zhâhir*, kitab itu adalah milik Zayd berdasarkan kesaksian para saksi yang dihadirkan. Dalam per-spektif Syari'at, kesaksian semacam itu dinilai bisa menetapkan keputusan hukum, sehingga yang dijadikan pegangan adalah *al-zhâhir* berupa kepemilikan Zayd yang didasarkan wujudnya kesaksian secara *syar'i*;⁵²
- Bila *al-zhâhir* didukung oleh sebab yang kuat, maka menurut *qawl al-shahîh*, yang harus dijadikan rujukan adalah *al-zhâhir*. Seperti ketika ada binatang yang membuang kotoran pada air yang banyak (dua *qullah* atau lebih), kemudian airnya 'terlihat' berubah warna, bau, dan rasa. Dalam kasus ini, pendapat madzhab al-Syafi'i (*qawl al-madzhab*) menghukumi air itu sebagai air najis, karena terdapat persangkaan kuat bahwa perubahan yang terjadi disebabkan oleh kotoran binatang tersebut;⁵³
- Jika *al-zhâhir* hanya bersandar pada sisi yang lemah dibandingkan *al-ashlu*, maka yang dimenangkan adalah *al-ashlu*. Seperti halnya baju pembuat arak yang tetap dihukumi suci sesuai dengan hukum asal pakaian. Sedangkan *al-zhâhir* -berupa kemungkinan pakaian itu telah *kecipratan* arak- tidak dijadikan

⁵² Baca selengkapnya pada: Muhammad Yasin al-Fadani *Op.cit.*, hal 207.

⁵³ Tâj al-Dîn Abd al-Wahhâb bin 'Alî al-Subukî, *Op.cit.*, I/19.

pertimbangan dalam penetapan hukum, karena hanya bersandar pada sisi asumsi yang lemah.

2. Pertentangan Dua Hukum Asal

Ketika terjadi pertentangan antara dua kondisi asal, maka yang dimenangkan adalah asal yang lebih kuat. Karena itu dapat dipahami bahwa, pertentangan yang dimaksud di sini bukanlah perbandingan dua hukum *asal* yang seimbang; tanpa ada yang dapat diunggulkan. Mudah-mudahan, salah satu dari dua asal ada yang lebih kuat, namun untuk mengetahuinya dibutuhkan usaha dan perenungan mendalam. Atau dengan kata lain, jika dilihat sekilas kita mungkin mempunyai dugaan awal bahwa dua asal itu sama kuatnya, namun setelah meneliti secara seksama kita akan mengetahui mana yang lebih kuat diantara keduanya. Pertentangan dua asal dalam domain ini akan menimbulkan variasi hukum sebagai berikut:⁵⁴

- a. Pertentangan dua asal, dimana yang diunggulkan adalah salah satunya. Contohnya orang yang ragu apakah niat puasanya terlaksana sebelum atau setelah fajar. Orang yang ragu seperti ini puasanya dihukumi tidak sah, karena kondisi asalnya adalah tidak terlaksananya niat sebelum fajar. Walaupun dalam hal ini sebenarnya ada satu "asal lain" yang tidak dapat dikesampingkan, yaitu tetapnya malam yang berakibat sahnya puasa yang dijalaninya, namun "asal lain" ini menjadi hilang oleh asal pertama. Ketentuan ini sudah menjadi kesepakatan ulama, sebagaimana dilansir al-Nawawi.⁵⁵
- b. Terdapat dua hukum asal, namun masih diperselisihkan apakah yang digunakan adalah asal yang pertama atau asal yang kedua. Contohnya seperti seorang makmum yang ragu apakah telah "menemui" *thuma'ninah* bersama imam atau tidak.⁵⁶ Menurut pendapat yang pertama, dengan keraguan itu si makmum dianggap tidak sempat *se-ruku'* bersama imam. Karena hukum asalnya -kalau ditinjau dari sisi asal *thuma'ninah*- si

⁵⁴ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani *Op.cit.* h. 211 dan Abdullah bin Muhammad Ubbadi al-Lahji, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Dar al-Rahmah Surabaya, vol. III, 1410 H, h. 33-34.

⁵⁵ Abdullah bin Muhammad 'Ubbadi al-Lahji, *Op. cit.*, h. 34

⁵⁶ *Al-Allamah* Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi: *al-Mawâhib al-Saniyyah syarh al-Farâ'id al-Bahiyah fi Nazhmi al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, juz I, hal 213.

- makmum belum melakukan *thuma'ninah* bersama imam. Sementara pendapat yang kedua menyatakan bahwa si makmum telah "menemui" ruku' bersama imam, sebab jika ditinjau dari sisi ruku' imam, hukum asalnya adalah imam masih dalam keadaan ruku'.
- c. Pertentangan antara dua hukum asal, dimana salah satunya dikuatkan oleh realitas yang tampak (*zhâhir*). Hukum asal yang mendapat 'bantuan' *zhahir* ini, jelas hukumnya lebih kuat daripada *asal* yang tidak memiliki 'bantuan' sama sekali. Contohnya seperti seorang laki-laki yang dikenal impoten, tapi mengaku telah melakukan persetubuhan normal dengan istrinya. Pengakuan ini mungkin bertujuan untuk mencegah sang istri agar tidak meminta cerai akibat aib yang dideritanya. Dalam tenggang waktu untuk membuktikan kebenaran pengakuannya (selama setahun, seperti yang pernah dititahkan pada masa pemerintahan Umar ra.), ternyata kondisi penis dan dua buah dzakar si impoten ini normal dan sehat. Karena itu, bila sang istri menuntut cerai (*fasakh* nikah) di pengadilan, maka tuntutan itu tidak dapat dikabulkan, sebab kenyataannya kondisi libido sang suami masih normal. Artinya, yang dibenarkan adalah pihak suami yang mengaku mampu berhubungan badan, sebab hukum asal pernikahan keduanya adalah masih tetap sah, apalagi diperkuat dengan hukum *zhahir* berupa kondisi penis dan buah dzakar sang suami yang masih normal. Hukum asal yang diperkuat dengan realitas *zhahir* ini, akan mampu 'mengalahkan' hukum asal lain berupa tidak dilakukannya hubungan seksual oleh kedua pasangan.⁵⁷
- d. Pertentangan antara dua hukum asal, dimana salah satunya diperkuat oleh realitas selain *zhâhir*. Seperti jatuhnya najis pada air yang kuantitasnya masih diragukan apakah telah mencapai dua *qullah* atau tidak. Dalam menyikapi kondisi seperti ini, ulama masih memperdebatkannya (*khilâf*), sehingga timbullah dua pendapat (*wajhain*) dari khilaf tersebut. Pendapat pertama menyatakan, bahwa air tersebut menjadi najis, karena najis adalah sesuatu yang nyata-nyata ada dan hukum asal air

⁵⁷ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Op.cit.*, h. 211-212.

adalah tidak banyak (tidak mencapai dua *qullah*). Dengan argumen ini, wajar bila air yang diragukan kuantitasnya ini dihukumi najis. Sementara menurut pendapat kedua, seperti dinyatakan al-Nawawi, air tersebut tidak najis. Argumen yang mendasari pendapat kedua ini adalah hukum asal air yang suci, sementara yang kita ragukan adalah apakah air ini najis atau tidak. Al-Nawawi menyatakan, "Jatuhnya najis pada air yang masih diragukan kuantitasnya, tidak serta merta menjadikan status air itu menjadi najis."⁵⁸

- e. Pertentangan dua hukum asal dan keduanya dapat diamalkan. Contohnya seekor kucing yang memakan barang najis, kemudian ia pergi dan menjilat air yang kurang dua *qullah*. Dua kondisi asal yang terdapat dalam permasalahan ini sama-sama diamalkan, yang pertama, mulut si kucing tetap dihukumi najis, dan yang kedua, air yang dijilat tetap dihukumi suci.⁵⁹

Dalam domain pembahasan ini, Ibn Shalâh⁶⁰ memberi catatan bahwa, jika yang terjadi adalah pertentangan dua asal dengan satu

⁵⁸ Lihat *Ibid*, h. 212-213 dan Abdullah bin Muhammad Ubbadi al-Lahji, *Op.cit.*, h. 34.

⁵⁹ Abdullah al-Jarhazi: *al-Mawâhib al-Saniyyah*, *Op. cit.*, h. 214.

⁶⁰ Taqiyudin Abû Amr Utsman bin Shalahuddin Abdurrahman bin Utsman bin Musa al-Kurdi al-Syahrâzûri al-Syafi'i. Masyhur dengan sebutan al-Hafidz Ibnu al-Shalâh. Ulama hadits terkemuka dari madzhab Syafi'iyah. Lahir pada tahun 577 H. di Syahrâzûr. Figur yang sangat bersemangat dan haus akan ilmu pengetahuan, tak peduli harus berpindah ke berbagai tempat. Mula-mula di kampung halamannya belajar langsung pada orang tuanya, juga pada Syaikh al-'Imâd bin Yunus, Ubaidillah bin al-Samin, Nashrullah bin Salamah Syaikh Mahmud bin 'Ali dan lain-lainnya. Kemudian pergi ke Baghdad untuk menimba ilmu pada Abi Ahmad bin Sakinah dan Umar bin Thabrazad. Lalu menuju *Hamdân* dan berguru pada Abû al-Fadlal bin al-Mu'iz, setelah itu pindah ke Naisabur dan belajar pada Syaikh Manshur, al-Mu'ayyad dan Zainab. Di Damaskus, Syiria belajar pada Qâdli Jamaluddin Abd al-Shamad, Ibnu 'Asakir dan lainnya. Sedangkan di *Halab* pada Abû Muhammad bin 'Alwan dan di *Harân* pada al-Hafizh Abd al-Qadir. Setelah itu, beliau mengajar di Madrasah al-Shalâhiyyah di Palestina. Ketika kejayaan palestina mulai runtuh, pindah ke Damaskus dan mengajar di Madrasah al-Ruhaniyyah, selanjutnya pindah mengajar di Syamiyyah Shughra (Syiria) dan mulai aktif menulis dan memberi fatwa. Beliau menjelma menjadi seorang pakar di bidang tafsir, hadits, fiqh dan ushul fiqh. Beberapa kitab telah ditulisnya, terutama di bidang ilmu hadits yang merupakan keahlian utamanya. Diantaranya kitabnya adalah '*Fatawi Ibnu al-Shalâh*' dan yang terbesar '*Kitâb Ulûm al-Hadits*'. Beliau wafat pada tanggal 25 Rabi'ul Akhir 643 H. dan dimakamkan di komplek pemakaman para sufi di

asal, dimana ketiga asal itu hanya "memperebutkan" satu objek hukum, maka ketentuannya akan berbeda dengan uraian-uraian sebelumnya. Yang dimenangkan adalah dua hukum asal, karena kuantitas bilangannya lebih banyak. Ketentuan ini merupakan ketetapan yang telah dimufakati oleh ulama, sehingga tidak terjadi kontradiksi didalamnya.⁶¹

3. Pertentangan dua hukum *zhahir*

Sekadar untuk diketahui, pertentangan terakhir ini sedikit sekali terjadi. Semisal, ketika ada seorang wanita mengaku telah dinikahi oleh seorang lelaki, dan pengakuan itu dibenarkan oleh lelaki bersangkutan. Jika demikian keadaannya, menurut *qawl al-jadid* al-Syafi'i, pengakuan mereka dapat dibenarkan. Sebab, 'realitas yang nampak' (*al-zhahir*) adalah kebenaran pengakuan kedua pasangan itu. Sementara menurut *qawl al-qadim* (pendapat al-Syafi'i sebelum tinggal di Mesir), pengakuan tersebut tidak bisa diterima jika mereka berdua tinggal di satu kawasan. Sebab, 'kondisi yang nampak' adalah kehidupan sehari-hari mereka bisa diketahui masyarakat umum, sehingga untuk memberi legitimasi (pembenaran) atas pengakuan mereka, maka mereka berdua diharuskan mendatangkan saksi.⁶²

TA'ÂRUDL (KONTRADIKSI) DALAM PELBAGAI PERSOALAN

Pada bagian sebelumnya telah dibahas pemilahan *ta'ârudl* yang termasuk *furû'* dari kaidah *al-yaqîn lâ yuzâlu bi al-syak*. Namun persoalan *ta'ârudl* atau kontradiksi hukum ternyata tidak hanya berhenti dalam medium lingkup kaidah ini; banyak persoalan hukum yang -walaupun bukan bagian dari sub kaidah- ternyata mengandung unsur *ta'ârudl* di dalamnya. Karena itu, di bawah ini akan kami tambahkan beberapa permasalahan *ta'ârudl* dalam pelbagai persoalan:

a. *Ta'ârudl* antara dua kewajiban.

Seperti halnya seorang suami yang mempunyai harta, namun hanya mencukupi untuk kebutuhan hidup sendiri. Ketika telah tiba waktu membayar zakat, dia dihadapkan pada masalah yang sangat

Damaskus, Syiria. (Muhammad bin al-Hafizh al-Qaisrani, *Tadzkirah al-Huffâzih*, Dar al-Shami'i, Riyadl, 1415 H., IV/1430 dan Mushthafa al-Kastantin, *Kasyfu al-Zhunûn*, Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1992, II/1218)

⁶¹ Dikutip oleh Abdullah bin Muhammad al-Lahji, *Op.cit.*, h. 33-34

⁶² Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi: *Op. cit.* h. 154.

pelik; apakah akan memberikan hartanya sebagai pemenuhan kewajiban zakat diri sendiri atau untuk zakat istrinya. Menurut versi *al-ashah*, sang suami wajib mendahulukan zakat bagi dirinya sendiri, sesuai muatan hadits yang menerangkan kewajiban ini. Sementara menurut versi *muqâbil al-ashah*, dia wajib mendahulukan zakat istrinya, atau memberi kebebasan untuk memilih zakat siapa yang didahulukan.⁶³

b. *Ta'ârudl* antara dua kesunahan

Seperti seseorang yang mempunyai tanggungan shalat (*qadlâ'*), sementara shalat yang *hadlirah* (*adâ'*)⁶⁴ belum ia laksanakan dan waktu untuk melakukan shalat *hadlirah* ini sempit. Dalam kondisi seperti ini, yang harus dilaksanakan adalah shalat *adâ'*nya. Sementara dalam niatnya ia disunahkan untuk menyebutkan lafadz *adâ'an*, bukan lafadz *qadlâ'an*, meskipun keduanya sama-sama dianjurkan. Hal ini dilatarbelakangi versi *ashah* yang berpendapat tentang keabsahan shalat *adâ'* dengan diniati *qadlâ'* dan demikian pula sebaliknya. Asalkan ia menyengaja makna *lughatnya* yaitu mengerjakan.

Dalam permasalahan ini tampak jelas adanya pertentangan antara dua kesunahan. Yaitu dalam penyebutan lafadz *adâ'an* atau *qadlâ'an*. Dan ternyata yang dimenangkan adalah kata *adâ'annya*. Ternyata hal ini hanya agar betul-betul tampak nyata bahwa shalat yang dikerjakan adalah shalat *hadlirah* (*adâ'*); bukan *qadlâ'*.⁶⁵

c. *Ta'ârudl* antara dua keutamaan (*fadlîlatain*)

Seperti pertentangan antara keinginan berangkat pada waktu pagi hari ke masjid untuk menunaikan shalat Jumat yang notabene mengandung banyak keutamaan (*fadlîlah*), dan mandi pada hari Jumat yang juga mempunyai nilai *fadlîlah* tersendiri. Dalam kondisi demikian, menurut al-Jarhazi, yang disunahkan adalah mendahulukan mandi, sebagai alternatif untuk menghindari *khilâf* Abu Hanifah yang mewajibkan mandi pada hari Jumat.⁶⁶

⁶³ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Op.cit.* h. 214.

⁶⁴ Shalat yang didirikan pada waktunya.

⁶⁵ Ibnu Hajar al-Haytami, *Tuhfab al-Muhtâj*, II/9-10.

⁶⁶ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadâni, *Op. cit.*, h. 215. Pembahasan lengkap tentang menghindari *khilâf* yang bernilai sunah dapat anda baca dalam kaidah *aghlabiyyah* ke-12 dalam buku ini.

d. *Ta'ârudl* antara dua pendapat ulama (*khilâf*)

Seperti *khilaf* yang terjadi antara dua imam madzhab, yaitu Imam Hanafi yang mewajibkan menyambung (*washal*)⁶⁷ shalat witir, dan Imam Ahmad bin Hanbal yang tidak memperbolehkan *washal*. Sementara dalam madzhab al-Syafi'i, baik *washal* maupun memisah (*fashl*) kedua-duanya boleh dilakukan. Walaupun demikian, menurut Syafi'i, yang paling utama adalah *fashl*, meskipun hanya dengan satu rakaat. Yaitu dengan melaksanakan shalat dua rakaat, kemudian dilanjutkan dengan dua rakaat yang lain, dan begitu seterusnya, lalu menggajikannya dengan satu rakaat terakhir.

Cara lain yang di dipakai madzhab Syafi'i dalam shalat witir adalah dengan menyambung (*washal*) rakaat sebelum akhir. Landasan madzhab Syafi'i yang lebih mengutamakan pelaksanaan shalat witir dengan cara *fashl* adalah karena menurut beliau cara inilah yang paling banyak diriwayatkan dan yang paling sering dilakukan oleh Nabi saw. Selain itu, juga terdapat hadits yang diriwayatkan Ibn Hibbân bahwa: Nabi melakukan shalat witir dengan cara dipisah (*fashl*) antara rakaat yang genap dan yang ganjil dengan satu kali salam.⁶⁸

e. *Ta'ârudl* diantara dua *mafsadah*

Seperti misalnya seseorang yang akan tertimpa orang lain dari loteng rumah; bila tidak ditadahi (ditangkis) maka orang yang kejatuhan itu akan mengalami cacat, sementara bila ditadahi akan mengakibatkan orang yang jatuh mengalami cacat. Dalam kondisi problematis ini, orang yang berada di bawah diwajibkan menadahi, walaupun hal itu akan membuat orang yang jatuh menjadi cacat. Jika ternyata benar-benar cacat, maka si penadah wajib membayar ganti rugi (*dlamân*).

Contoh lain, misalnya ada orang yang akan tertimpa kendi dan sulit menghindar kecuali dengan memecahkan kendi tersebut. Jika ternyata kendi yang notabene milik orang lain itu benar-benar pecah olehnya, maka ia diharuskan membayar *dlamân*.⁶⁹

⁶⁷ *Washal* adalah penggabungan satu rakaat witir dengan rakaat-rakaat witir yang lain (selain yang satu rakaat).

⁶⁸ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Ibid*.

⁶⁹ *Ibid*, h. 216.

Demikianlah, dengan memahami berbagai macam pertentangan yang baru saja disebutkan, diharapkan kita dapat menilai hukum apa yang dapat diterapkan dalam tempat, situasi kondisi sekaligus karakter dua hal atau pekerjaan yang mempunyai latarbelakang yang berlawanan. *WaLlahu a'lam* [].

KAIDAH KETIGA

المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ

Kesulitan akan mendorong kemudahan

Dinamika kehidupan manusia selalu bergelut dengan beragam peristiwa yang melingkupinya. Adakalanya senang, susah, gembira, sedih, aman, takut, tenang, khawatir, dan seterusnya. Perbedaan sifat yang demikian itu sudah merupakan *sunnatullah* (alamiah), sehingga tak dapat terelakkan dalam keseharian setiap insan. Sebagai agama yang membawa misi kemaslahatan universal (*Rahmatan li al-'Âlamîn*), Islam tidak melepaskan perhatiannya pada unsur-unsur kesulitan yang dialami umatnya. Islam memberikan apresiasi besar pada kesulitan yang dihadapi kaum muslimin dengan memberikan keringanan hukum pada obyek hukum yang dinilai sulit.

Terbukti, dalam kaidah ini ditegaskan bahwa kesulitan-kesulitan yang dialami seorang Muslim, baik dalam konstruksi ritual (ibadah) maupun sosial (*mu'âmalah*), akan mendorong diterapkannya kemudahan hukum pada obyek yang dibebankan kepadanya. Bila seorang Muslim dalam menjalankan sebuah kewajiban mengalami kendala, maka di titik inilah Islam memberikan toleransi serta kemudahan-kemudahannya.

DASAR KAJIDAH

1. Al-Quran

Dalam surat al-Baqarah ayat 185 disebutkan :

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ

"Allah swt. mencintai terwujudnya kemudahan dan tidak mencintai kesulitan bagimu sekalian"

Ditilik dari *asbâb al-nuzûl* nya, ayat ini memang diturunkan dalam konteks pemberian keringanan hukum berupa diperbolehkannya berbuka puasa bagi orang sakit atau orang yang sedang melakukan

perjalanan (musafir). Namun menurut kalangan *Mufasssirin*, jika ditilik dari aspek universalitas teks (*'umûm al-lafzhi*) dan pesan mendasarnya, maka ayat di atas berlaku dalam skala yang sangat luas. Artinya, kemudahan itu tidak hanya diberikan kepada orang sakit atau musafir, melainkan bagi semua umat Islam yang mengalami kesulitan.¹

Sedangkan dalam surat al-Hajj ayat 78 dinyatakan:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"Dan Dia tidak menjadikan atas kamu sekalian suatu kesempitan dalam urusan agama"

Dan dalam surat al-Mâ'idah ayat 6, Allah swt. berfirman:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

"Allah tidak menghendaki membuat kesulitan bagi kamu sekalian"

Secara etimologi (bahasa), lafazh *haraj* adalah sinonim dengan lafadz *dlayq*, yang sama-sama memiliki arti "kesempitan" atau "kondisi sulit". Sehingga menurut *Mufasssirin*, kalimat *haraj* pada ayat di atas mencakup berbagai macam kesulitan yang terjadi dalam segala bentuknya.²

Disamping itu, Allah swt. dalam QS. al-Hajj di atas juga mencantumkan lafadz "*fi al-Dîn*" yang secara eksplisit menunjukkan bahwa kesulitan yang dimaksud adalah setiap kesulitan yang timbul dalam kerangka keagamaan (baca: syariat). Dengan demikian, peniadaan kesulitan dalam Islam merupakan apresiasi *Syâri'* (Allah swt. atau Nabi *muhammad saw.*) terhadap dialektika kehidupan umat yang tidak mungkin lepas dari beraneka ragam bentuk kesulitan. Dari sini dapat ditarik benang merah bahwa formulasi hukum ritual dan sosial umat Islam telah dimodifikasi dalam format yang mudah, fleksibel dan penuh toleransi. Berbeda dengan umat-umat terdahulu (pra Islam) yang konstruksi syariatnya –apabila dibandingkan dengan

¹ Lihat antara lain; Al-Qurthubi dalam *Tafsir al-Jâmi' al-Ahkâm* II/301, dan *Tafsir Rûh al-Bayân* I/293, begitu juga dalam *Tafsir al-Marâghî* I/83 dan *Fi Zbilâl al-Quran* I/245.

² Al-Qurthubi, *Op. cit.*, I/100.

syariat Islam- seringkali teramat berat, ketat, dan kurang apresiatif terhadap karakteristik dan kondisi psikologis manusia.

Contoh paling sederhana adalah cara bersuci kaum Bani Israil, dimana anggota tubuh yang terkena najis harus dipotong. Bandingkan dengan Islam yang cara bersucinya cukup menggunakan air. Contoh lain seperti cara bertaubat mereka yang harus dilakukan dengan bunuh diri. Tidak ada jalan lain untuk menebus kesalahan atau dosa selain mati.³

Formulasi hukum -yang bila dibanding dengan syariat Nabi saw. terlihat "kurang manusiawi"- ini juga nampak dari cara kaum Bani Israil memperlakukan orang-orang yang melakukan kesalahan, dimana aib atau kesalahan orang ini akan ditulis di keningnya atau di pintu rumahnya.⁴ Sebuah stigmatisasi yang tidak dikenal dalam formulasi hukum Islam.

Ayat lain yang menjadi dasar kaidah ini adalah QS. al-Nisâ' ayat 28 :

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ

"Allah mencintai kemudahan bagi kamu sekalian".

Dimensi lain dari kemudahan (*takhfif*) yang tersirat pada ayat terakhir ini, menurut Syaikh Yasin al-Fadâni, merupakan upaya Islam untuk memberi kebaikan, keringanan, dan keutamaan kepada umat. Selain itu, keringanan tersebut menjadi titik pembeda (*al-fâriq*) antara syariat Nabi Muhammad saw. dengan bangunan hukum kaum Bani Israil.⁵

2. Al-Hadits

Banyak sekali hadits Nabi saw. yang menjadi dasar terbentuknya kaidah ini, diantaranya adalah:

³ Periksa antara lain, Ahmad al-Shâwi dalam *Hasyiyah al-Shâwi 'ala Tafsir al-Jalâlayn*, III/135.

⁴ *Ibid.*

⁵ Abû al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 226.

أَمَّا بُعِثْتُمْ مَيْسَّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسَّرِينَ (رواه الشيخان)

"Kalian semua (kaum Muslimin dengan perantara Nabi saw.) diutus untuk memberi kemudahan; tidak untuk menyulitkan". (H.R. Bukhari-Muslim)

atau hadits riwayat Imam Ahmad ra.:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إِنَّ دِينَ اللَّهِ يُسْرٌ ، ثَلَاثًا

Rasulullah saw. bersabda: "Sesungguhnya agama Allah adalah agama yang mudah." (kata-kata itu) diucapkan tiga kali.

serta hadits riwayat Imam Bukhari-Muslim:

مَا خَيْرَ رَسُولٍ لِّلَّهِ رَسُولٌ لِّلَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا

"Tidaklah Rasulullah diberi pilihan diantara dua perkara, kecuali beliau memilih yang lebih mudah atau ringan, selama yang lebih mudah itu bukan perbuatan dosa".

lalu hadits yang berbunyi:

يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا

"Permudahlah dan jangan menyulitkan"

serta hadits riwayat Imam Ahmad dari Jabir ra.:

بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ

"Aku (Nabi saw.) diutus untuk meninggalkan yang tidak berhak dan dengan membawa ajaran yang mudah"

Maksud dari agama yang mudah (*al-samḥah*) dalam redaksi hadits terakhir ini, menurut al-Munâwi,⁶ adalah agama yang tidak membebani dosa dan tidak memberatkan umatnya yang sedang menghadapi kesulitan. Dan agama yang demikian itu, tambah al-Munâwi, tidak lain adalah Islam.⁷

⁶ Muhammad Abd al-Ra'ûf ibn Tâj al-'Arifin ibn 'Ali ibn Zainal 'Abidin al-Haddâdi tsumma al-Munâwi. Salah seorang ulama besar yang menguasai berbagai disiplin ilmu, namun lebih masyhur sebagai pakar ilmu hadits. Pengarang kitab *'Faydl al-Qadîr' syarh Al-Jâmi' al-Shaghîr*, disamping kitab-kitab yang lainnya. Wafat tahun 1103 H.

⁷ Dikutip secara lengkap oleh Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani: *Op. cit.*, h. 226-227.

Selain itu, masih banyak hadits-hadits lain yang membincang seputar kemudahan dan keringanan syariat yang dibawa oleh Nabi saw. Namun kelima hadits di atas kiranya sudah cukup untuk dijadikan parameter, bahwa Islam bukanlah agama yang sulit.

Dari akumulasi (kumpulan) ayat dan hadits yang telah disebutkan di atas, maka tercetuslah sebuah kaidah fiqh: *al-masyaqqah tajlib al-taysir* yang oleh Ali Haydar dijelaskan bahwa kesulitan yang terdapat pada sesuatu menjadi sebab dalam mempermudah dan memperingan sesuatu tersebut, yang pada intinya menekankan besarnya apresiasi syariat pada bentuk-bentuk kemudahan dan keringanan hukum. Bahkan al-Sya'bi⁸ pernah menyatakan, jika seorang muslim diperintahkan melakukan salah satu diantara dua hal, kemudian ia memilih yang paling ringan baginya, maka pilihannya itu lebih dicintai oleh Allah swt.⁹

Namun perlu dicatat, kemudahan dimaksud jelas tidak berlaku serampangan dan tanpa arah. Ada batasan dan kualifikasi tertentu yang harus dipenuhi agar kemudahan itu dapat diperoleh. Hal itu akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya.

MASYAQQAH

Definisi *Masyaqqah*

Lafazh *masyaqqah* secara bahasa berarti sulit, berat, dan yang searti dengannya. Dalam bahasa Arab, ketika dikatakan *syayyiqq alayhi al-syai'* berarti ada sesuatu yang telah memberatkan seseorang. Di dalam al-Quran terdapat lafazh yang berasal dari akar yang sama dengan *masyaqqah*, yakni *syiqq al-anfus*, sebagaimana yang terdapat dalam surat al-Nahl ayat tujuh.¹⁰

Adapun secara istilah, al-Syâthibi memberikan empat makna.

(1) *Masyaqqah* dimaknai secara umum; meliputi hal-hal yang mampu dilakukan oleh *mukallaf* ataupun tidak, karenanya ketika ada seorang

⁸ Abd al-Rahim bin Qâsim al-Sya'bi al-Mâlîki. Termasuk jajaran ulama madzhab Maliki. Lahir pada tahun 402 H. Pernah belajar pada beberapa Syaikh seperti pada Syaikh Qâsim al-Ma'mûni, Abu al-Hasan ibn 'Isa al-Maliqi dan Yunus ibn Abdillâh. Wafat pada bulan Rajab tahun 497 H. dalam usia 95 tahun. (Al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubalâ'*, XIX/227.)

⁹ *Ibid.* 226.

¹⁰ Al-Syâthibi: *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Abkâm*, II/119, ed. Abdullah Darrâz. Dâr al-Ma'rifah, Beirut.

manusia berusaha untuk terbang dia dianggap melakukan *masyaqqah* dalam pengertian pertama ini. (2) *Masyaqqah* dimaknai sebagai perbuatan yang sebenarnya mampu dikerjakan manusia, hanya saja hal itu akan menyebabkan orang yang melakukannya berada dalam kesulitan yang sangat berat.¹¹ (3) *Masyaqqah* dalam pengertian kesulitan yang tidak sampai 'keluar' dari kebiasaan umum. (4) *Masyaqqah* yang dimaknai sebagai 'melawan hawa nafsu'.¹²

Untuk membedakan *masyaqqah* yang bisa berpengaruh dalam tataran hukum, al-Syâthibi memberikan sebuah batasan bahwa pekerjaan tersebut -karena saking beratnya- jika dilakukan terus menerus, akhirnya justru membuatnya ditinggalkan secara total atau sebagiannya saja. Atau jika pekerjaan itu dapat menyebabkan salah satu bagian dari pelaku menjadi 'tidak beres'. Kesulitan dalam sebuah perbuatan yang berdampak terhadap hal-hal seperti ini termasuk dalam kategori *masyaqqah* yang 'keluar dari kebiasaan', dalam arti bahwa kesulitan yang semacam itu akan mempengaruhi formulasi hukum yang dihasilkan. Sedangkan apabila tidak sampai pada kondisi demikian, maka ia tidak dapat berpengaruh pada tataran hukum.¹³

Karakter dan Kualifikasi *Masyaqqah*

Dalam melakukan beragam aktivitas, khususnya ketika melakukan ibadah, kita seringkali mendapati kendala-kendala atau kesulitan-kesulitan yang tidak terpikirkan sebelumnya, tiba-tiba muncul secara tak terduga. Entah dari mana asalnya, yang jelas hal itu merupakan sesuatu yang tak terelakkan. Karakternya pun beraneka ragam; dari yang sangat berat, berat, agak berat, biasa, agak ringan, ringan, sampai yang sangat ringan. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah; kesulitan macam apa yang bisa meringankan hukum, bagaimana karakternya, dan apakah konsekuensinya.

¹¹ Bagian yang kedua ini oleh al-Syathibi dibagi lagi menjadi dua bagian. *Pertama*, berupa sifat yang menetap pada sebuah pekerjaan. Artinya ketika pekerjaan itu dikerjakan untuk pertama kali akan langsung menimbulkan *masyaqqah*. *Kedua*, *masyaqqah* yang bukan merupakan 'sifat asli' dari pekerjaan itu, dengan kata lain kesulitan dalam perbuatan semacam ini baru terasa setelah dilakukan berulang-ulang. *al-Muwâfaqât*, *Ibid*, II/120

¹² *Ibid*, II/121

¹³ *Ibid*, II/123.

Berdasar analisa al-Suyûthi, karakteristik kesulitan (*masyaqqah*) secara umum terbagi dalam dua pembagian pokok;¹⁴

- (1). *Masyaqqah* yang tidak dapat menggugurkan kewajiban (ibadah). Misalnya rasa lelah ketika melakukan perjalanan haji, tidak secara otomatis menggugurkan kewajiban haji. Rasa capek dan takut dalam peperangan, tidak dapat menggugurkan kewajiban jihad. Masalahnya, masih mengutip al-Suyûthi, *masyaqqah* semacam itu sudah merupakan tabiat dasar dan konsekuensi logis dari jenis pekerjaan yang sedang dilakukan. Artinya, kewajiban seperti haji hanya dapat terlaksana jika telah melewati kesulitan-kesulitan berupa rasa lelah, capek, dan sebagainya. Begitu pula kewajiban jihad tetap harus melewati rasa lelah, takut, bahkan kematian pun bisa terjadi. Sehingga tidak logis jika kemudahan (*rukhsah*) diterapkan dalam domain ini.
- (2). *Masyaqqah* yang dapat menggugurkan kewajiban. *Masyaqqah* jenis kedua ini terbagi lagi dalam tiga tingkatan:
 - *Masyaqqah* yang sangat berat dan umumnya sulit ditanggung (*a'lâ*). Seperti rasa khawatir akan keselamatan jiwa, harta, keturunan, organ tubuh, dan hal-hal mendasar lainnya. Pada taraf inilah syariat memberlakukan keringanan hukum (*rukhsah*). Sebab, demikian tulis al-Suyûthi, pemeliharaan jiwa dan raga untuk menjalankan kewajiban-kewajiban syariat lebih diutamakan daripada tidak melaksanakan sama sekali. Artinya, jika umat Islam masih 'dipaksa' melaksanakan kewajiban yang sebenarnya sudah tidak mampu dikerjakan, maka akan berakibat fatal pada keselamatan jiwa maupun raganya. Hal ini tentu akan membuat kewajiban itu sendiri menjadi terbengkalai. Dengan diberlakukannya *rukhsah*, maka kewajiban tersebut tetap bisa terlaksana.
 - *Masyaqqah* yang sangat ringan (*adnâ*). Seperti pegal-pegal, pilek, pusing, dan lain sebagainya. Pada strata ini, tidak ada sama sekali legitimasi syariat untuk memberi *rukhsah*. Sebab ke-*mashlahat*-an ibadah masih lebih penting daripada

¹⁴ Periksa antara lain, Jalâl al-Din al-Suyûthi: *al-Ayybâh wa al-Nazhâir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah. Dâr al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 168, dan Abu al-Faydl Muhammad Yâsîn bin 'Isa al-Fadâni, *Op.cit.*, h. 234.

menghindari *mafsadah* (kerusakan) yang timbul dari *masyaqqah* kategori ini. Artinya, timbulnya *mafsadah* dari hal-hal seperti ini masih sangat minim, sehingga kemashlahatan ibadah (baca: pahala akhirat) yang nyata-nyata punya nilai lebih besar harus lebih diutamakan.

- *Masyaqqah* pertengahan (*al-mutawassithah*) yang berada pada titik interval diantara dua bagian sebelumnya. Jenis *masyaqqah* yang terakhir ini bisa mendapat *rukhsah*, jika telah mendekati kadar *masyaqqah* pada urutan yang tertinggi (*a'lâ*). Dan sebaliknya apabila lebih dekat pada kategori *masyaqqah* yang paling ringan (*adnâ*) maka ia tidak dapat menyebabkan *rukhsah*.

Dalam catatan akhirnya, al-Suyûthi menandakan bahwa tidak ada ukuran pasti pada jenis *masyaqqah* yang *mutawassithah* ini. Satu-satunya cara mengetahuinya adalah melalui metode analisa-kualitatif (*taqrîbi; mendekatkan*).

Metode *Taqrîbi*

Masyaqqah adalah sesuatu yang bersifat abstrak dan relatif, dalam arti ukuran dan batasannya sangat sulit dibedakan (kadang si A merasa berat mengerjakan, tapi si B tidak, padahal pekerjaannya sama). Hal ini terjadi pada jenis *masyaqqah mutawassithah*. Karena itulah fuqaha mengajukan solusi metodologis berupa *taqrîbi* guna mengukur beragam jenis *masyaqqah* yang bisa memperoleh keringanan hukum.

Secara umum, *taqrîbi* dimaknai sebagai upaya pengukuran kadar *masyaqqah* apakah telah melewati batas minimal atau tidak. Jika kadar *masyaqqah* masih dalam taraf terendah (*adna*), maka tidak ada pemberlakukan *rukhsah*. Tapi jika telah melampaui taraf terendah, baik telah mencapai kategori *mutawassithah* ataupun sampai level tertinggi (*a'lâ*), maka ia akan mendapat *rukhsah*.¹⁵

Dalam uraian seputar metodologi ini, 'Izzuddin bin 'Abd al-Salâm menandakan bahwa, setiap ibadah pasti mengandung *masyaqqah* (sekurang-kurangnya dipandang dari segi bahwa ia adalah *taklîf* atau tuntutan. Jika kadar *masyaqqah* yang normal semakin bertambah tingkat kesulitannya karena ada masalah-masalah tertentu,

¹⁵ Bandingkan dengan metode yang di gunakan al-Syâthibi dalam pembahasan sebelumnya.

maka di titik ini dia telah berada pada -dan berubah menjadi- level *mutawassithah*. Seseorang yang sedang berpuasa misalnya, pasti mengalami *masyaqqah*, baik berupa lapar, haus, dan seterusnya. Jika puasa itu dilakukan dalam keadaan sakit, maka secara otomatis *masyaqqah*-nya bertambah, yakni *masyaqqah* berpuasa ditambah *masyaqqah* sakit. Nah, pada kondisi inilah *masyaqqah* itu telah melewati batas minimal (*adna*) sehingga bisa mendapatkan *rukshah*.¹⁶

Contoh lainnya adalah musafir yang mengerjakan puasa. Selain mengalami *masyaqqah* puasa, ia juga ditimpa *masyaqqah* berupa beratnya melakukan perjalanan. Dan masih banyak contoh-contoh lain yang akan kami paparkan pada bagian lain dari buku ini.

RUKSHAH (TOLERANSI)

Diskursus Seputar Definisi *Rukshah* dan 'Azîmah

Pada dasarnya, *rukshah* adalah sebuah kodifikasi hukum yang diberikan syariat bagi *mukallaf* yang mengalami kesulitan dalam melaksanakan *taklif* yang dibebankan kepadanya. Dengan kata lain, *rukshah* adalah sebuah formulasi hukum yang telah berubah dari bentuk asalnya, karena mempertimbangkan obyek hukum, situasi, kondisi, dan tempat tertentu. Bisa pula dimaknai sebagai diperbolehkannya sesuatu yang asalnya dilarang, beserta wujudnya dalil yang melarang.¹⁷

Sebaliknya, jika formulasi hukum syariat tidak mengalami perubahan, maka ia dinamakan '*azîmah*. Atau dapat dikatakan, '*azîmah* adalah suatu formulasi hukum-hukum dasar syariat yang bersifat umum dan tidak terbatas pada obyek, situasi, kondisi, dan orang tertentu. Atau lebih mudahnya, '*azîmah* adalah sebetuk kerangka hukum dasar (*fundamental*) yang belum mengalami perubahan, kodifikasi, reformasi, reformulasi, maupun reduksi.¹⁸

Dari sini dapat disimpulkan, bila hukum syariat masih seperti sedia kala, maka ia dinamakan '*azîmah*. Tapi bila telah berubah dan mengalami perubahan bentuk dengan beberapa syarat tertentu, maka ia dinamakan *rukshah*.

¹⁶ Muhammad Yâsin al-Fâdâni: *Op.cit.*, 232-233.

¹⁷ Baca al-Syâthibi, *Op.cit.*, I/301.

¹⁸ *Ibid.*

Hukum-Hukum *Rukhshah*

Bila ditilik dari sisi hukumnya, *rukhsah* terbagi menjadi lima:¹⁹

1. ***Rukhsah wajib***. Contohnya memakan bangkai bagi orang yang sedang kelaparan, atau minum arak (*khamr*) bagi seseorang yang tenggorokannya tersumbat hingga tak bisa bernafas. Jika makan bangkai atau minum arak—yang notabene haram—merupakan satu-satunya jalan yang diyakini bisa menyelamatkan jiwanya, maka hal itu wajib dilakukan.
2. ***Rukhsah sunah***. Misalnya shalat *qashar* bagi seorang musafir yang telah melakukan perjalanan sepanjang dua *marhalah* atau lebih,²⁰ dan berbuka puasa bagi orang yang sakit atau musafir yang mengalami *masyaqqah* bila melaksanakan puasa.²¹ Demikian pula mengakhirkan shalat zhuhur, karena cuaca pada awal waktu zhuhur sangat panas. Atau seperti melihat muka dan dua telapak tangan calon istri saat meminangnya. Semua contoh di atas merupakan *rukhsah* yang sunah dikerjakan.
3. ***Rukhsah mubâh***. Contohnya seperti transaksi pesan-memesan (*salam*) dan sewa-menyewa (*ijârah*). Dua jenis transaksi ini dikategorikan *rukhsah* yang mubah karena memandang hukum asalnya yang tidak diperbolehkan. Akad *salam* pada permulaannya tidak diperbolehkan karena dianggap membeli barang yang tidak wujud (*ma'dûm*), dan manfaat dalam *ijârah* juga dinilai *ma'dum* (Selengkapnya lihat Kaidah Kubra kelima).
4. ***Rukhsah khilâf al-awla*** (lebih utama ditinggalkan). Seperti membilas bagian luar sepatu kulit (*al-khuf* atau *muzah*), menjama' shalat atau berbuka puasa bagi seorang musafir yang tidak mengalami *masyaqqah* bila harus mengerjakannya. Begitu pula *tayamum* bagi orang yang telah mendapati air, tapi harus dibeli dengan nilai di atas harga standar, sementara dia sebenarnya

¹⁹ Teliti lebih lanjut antara lain, Jalâl al-Din al-Suyûthi: *Op.cit.*, h.171, dan Abdullah bin Muḥammad Ubbadi al-Lahji dalam *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*, *Op.cit.*, h. 41.

²⁰ Menurut sebagian besar ulama, dua *marhalah* berarti sama dengan 199.999,88 m. atau 200 kilo meter kurang 12 cm. Sementara beberapa ulama yang lain hanya memberi batasan antara 86 hingga 96-an kilo meter. Untuk lebih jelasnya, periksa lebih lanjut dalam buku *Mengenal Istilah dan Rumus Fiqah*: Purna Siswa III Aliyah MFM Lirboyo, Kediri, 1997. vol. I/1997. h. 107.

²¹ Musafir yang tidak merasa berat berpuasa di perjalanan, tidak disunahkan berbuka.

memiliki uang (mampu) untuk membelinya. Semua toleransi (*rukhsah*) dalam contoh di atas lebih utama untuk tidak dikerjakan.

5. **Rukhsah makruh.** Contohnya meng-*qashar* shalat dalam perjalanan yang belum mencapai tiga *marhalah*. Kemakruhan ini dimotivasi untuk menghindari *khilâf* Imam Hanafi yang tidak memperbolehkan *qashar* sebelum perjalanan mencapai tiga *marhalah* (142 km. versi Hanafiyah). Sementara al-Syafi'i menilai dua *marhalah* cukup untuk melakukan *qashar*.²²

Bentuk-bentuk *Rukhsah*

Jika ditilik dari bentuknya, *rukhsah* terbagi menjadi enam:²³

1. ***Takhfîf Isqâth*:** *Rukhsah* yang berbentuk pengguguran kewajiban. Seperti udzur shalat Jumat, haji, umrah, dan jihad. Jika semua pekerjaan itu tidak dapat terlaksana akibat adanya udzur dengan ketentuan-ketentuan tertentu, maka syariat memberi toleransi dengan menghapus kewajiban-kewajiban tadi. Untuk shalat Jumat diganti dengan shalat zhuhur sebagaimana pada hari biasa.
2. ***Takhfîf Tanqîsh*:** *Rukhsah* yang berupa pengurangan kuantitas pekerjaan. Seperti diperbolehkannya *qashar* bagi musafir. Sebelum menjadi musafir, ia harus melaksanakan shalat zhuhur atau ashar sebanyak empat rakaat. Tapi setelah ia berada dalam perjalanan, maka kewajiban empat rakaat itu diperingan menjadi dua rakaat dengan cara di-*qashar*.
3. ***Takhfîf Ibdâl*:** *Rukhsah* berbentuk penggantian. Contohnya mandi dan wudlu boleh diganti dengan tayamum. Kewajiban berdiri dalam shalat yang dapat diganti duduk, duduk yang dapat diganti dengan shalat berbaring miring (*idltijâ'*), dan *idltija'* diganti dengan isyarat. Begitupula kewajiban memerdekakan budak dalam *kafârat* yang bisa diganti dengan puasa dua bulan, atau mengganti kewajiban puasa dengan memberi makan enam puluh

²² Mengenai kejelasan masalah ini, baca *Kaidah Aghlabiyah* ke-12: "*al-itsar bi al-qurab makruh*."

²³ Periksa antara lain, Izzuddin Abd al-Azîz Abd al-Salâm: *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*, ed. Abd al-Lathîf Hasan Abd al-Rahman: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut Libanon, cet. I, 1999, II/6, Jalâl al-Dîn al-Suyûthi: *Op. cit.*, h. 170, dan Abdullah al-Lahji, *Op. cit.*, h. 40-41.

orang miskin. Sebagian kewajiban haji dan umrah boleh diganti dengan *kafârah*. Semua bentuk "penggantian" di atas boleh dilakukan jika kita mengalami udzur, dan inilah yang dimaksud dengan *takhfif ibdâl*.

4. *Takhfif taqdim*: *Rukhshah* dengan mendahulukan. Misalnya dalam *jama' taqdim*, dimana shalat ashar boleh didahulukan (baca: dilaksanakan) pada waktu zhuhur, shalat Isya' boleh dikerjakan pada waktu maghrib ketika dalam perjalanan atau dalam keadaan hujan lebat.²⁴ Contoh lainnya adalah mendahulukan membayar zakat sebelum *hawl*,²⁵ membayar *kafârah* sumpah sebelum pelanggaran sumpahnya dilakukan, dan lain sebagainya. Semua jenis 'pengajuan' di atas boleh dilakukan dan termasuk kategori *rukhsah*.
5. *Takhfif Ta'khîr*: *Rukhsah* berupa penundaan aktivitas. Seperti shalat *jama' ta'khîr*. Shalat zhuhur boleh ditunda atau dilaksanakan pada waktu ashar, dan shalat maghrib pada waktu isya'. Begitupun kewajiban puasa Ramadhan boleh dilakukan pada bulan-bulan sesudahnya bagi orang yang sakit atau musafir. Boleh pula mengakhirkan shalat bagi seseorang yang sedang menyelamatkan nyawa orang lain, baik karena tenggelam, kebakaran atau lainnya.
6. *Takhfif Tarkhîsh*: *Rukhsah* berbentuk peringanan. Seperti diperbolehkannya memakan bangkai saat kelaparan, berobat dengan obat-obatan atau makanan yang najis atau haram, dan minum arak (*khamr*) untuk melegakan lubang tenggorokan yang tersumbat. Semua jenis *rukhsah* semacam ini boleh dilakukan jika sudah menjadi keharusan atau menjadi satu-satunya jalan yang bisa ditempuh untuk menyelamatkan jiwa penderita. Hukum yang sama juga berlaku pada orang yang mengucapkan kata-kata kufur dalam keadaan dipaksa. Begitupun seseorang yang

²⁴ Syarat diperbolehkan menyajama' shalat dalam keadaan hujan diantaranya adalah; shalat dilakukan ditempat yang apabila ditempuh akan membasahi pakaian, hujan terjadi pada saat permulaan (dan saat salam shalat yang pertama menurut satu pendapat yang *shahib*) dan permulaan shalat kedua. Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad bin Abd al-Mu'min al-Hishni, *Kifâyah al-Akhyâr*, Surabaya : al-Hidayah, tth, I/140.

²⁵ *Hawl* adalah masa selama satu tahun yang merupakan masa minimal perkembangan nilai harta dalam proses niaga menurut kebiasaannya. Lihat *Mawsu'ah al-Fiqhiyyah*, XIIIV/18.

tayamum,²⁶ walaupun hadatsnya belum hilang tapi ia diperbolehkan melaksanakan shalat, dan orang yang 'bersuci' dengan memakai batu boleh melakukan shalat walaupun masih terdapat sisa-sisa kotoran yang tidak dapat hilang kecuali dengan memakai air.

Selain enam pemilahan di atas, al-'Alâ'i menambahkan satu lagi bentuk *rukshah* yang diberi nama *rukshah takhfif-taghyir* (*rukshah* keringanan-perubahan). Seperti perubahan runtutan gerak dalam shalat pada saat situasi yang menakutkan (*shalat al-khawf*), semisal shalat dalam masa peperangan. Shalat dalam kondisi seperti itu boleh dilakukan sesuai kemampuan atau gerakan yang mungkin dilakukan, tanpa aturan pasti. Seperti kita maklumi, dalam kondisi bagaimanapun seorang muslim tetap berkewajiban mendirikan shalat, termasuk dalam keadaan perang.

Namun ulama lain mengatakan, *rukshah* jenis ini termasuk kategori *rukshah tanqish* (bagian ke-2), dengan argumen bahwa runtutan *shalat khawf* telah berkurang dari runtutan semula (*al-nazhm al-ashl*). Ada juga yang mengatakan termasuk kategori *rukshah tarkhish* (bagian ke-6).²⁷ Dengan latar belakang *khilaf* seperti ini, dapat disimpulkan bahwa pemilahan *rukshah* tetap ada enam.

Obyek-obyek *Rukshah*

Dalam perspektif fiqh konvensional, sering ditegaskan bahwa tidak setiap *masyaqqah* mendapat *rukshah*, dan tidak semua orang bisa mendapat *rukshah*. Setidaknya ada tujuh obyek yang bisa mendapat *rukshah*.²⁸ Ketujuh obyek tersebut adalah paksaan (*ikrah*), lupa (*nisyân*), tidak tahu (*jahl*), 'usr (kondisi sulit), perjalanan (*safar*), sakit (*maradl*), dan nilai "minus" (*naqsh*). Ketujuh macam obyek itu akan dipaparkan dalam pembagian di bawah ini:

²⁶ Walaupun Tayamum adalah pengganti wudlu', tapi ia tidak dapat menghilangkan hadats sebagaimana wudlu'. Sehingga fuqaha mengkategorikan tayamum hanya sebagai media diperbolehkannya mendirikan shalat (*li istibâh al-shalat*), bukan sarana menghilangkan hadats (*raf' al-hadats*). Periksa lebih lanjut pada Taqiyuddin Abi Bakar bin Muhammad al-Hishni, *Op.cit.*, I/56.

²⁷ Abdullah bin Muhammad Ubbadi al-Lahji, *Op. cit.* h. 41.

²⁸ Abu Bakar al-Ahdali, *Taqirrat al-Farâid al-Bahiyah*, Madrasah Hidayatul Mudtadi-in, Lirboyo, Kediri, tt, h.33.

a. *Ikrâh* (pemaksaan)

Kalangan *Ushuliyîn* cenderung berbeda pandangan dalam mendefinisikan *ikrâh* ini; ada yang mengatakan, *ikrâh* adalah menyuruh orang lain untuk melakukan perbuatan yang tidak diinginkannya; ada pula yang mendefinisikan sebagai menyuruh orang lain untuk melakukan perbuatan tertentu, sekaligus memberikan ancaman yang sangat mungkin dijatuhkan, sehingga *mukrah* (orang yang dipaksa) mengalami ketakutan; serta masih banyak lagi definisi-definisi lain.²⁹

Terlepas dari *khilâf* di atas, al-Suyuthi memberikan tujuh syarat pokok *ikrâh* yang bisa menyebabkan *rukhsah*:

- Pemaksa (*mukrih*) mampu merealisasikan ancamannya, baik melalui sarana kekuasaan atau gencarnya intimidasi.
- *Mukrah* tidak mampu menolak dengan cara apapun, baik dengan melarikan diri, minta pertolongan orang lain, atau bahkan mengimbangi paksaan itu.
- *Mukrah* mempunyai prasangka kuat bahwa jika dia menolak paksaan itu, maka *mukrih* akan menjatuhkan ancamannya.
- Obyek paksaan adalah sesuatu yang haram dikerjakan. Misalnya membunuh, merampok, memukul orang, lain, dan lain sebagainya.
- Ancaman *mukrih* adalah sesuatu yang bisa dijatuhkan secara langsung. Artinya, ketika *mukrih* mengancam, seketika itu pula ia akan melaksanakan ancamannya. Sehingga, andaikata ancaman itu masih akan diwujudkan di lain waktu, satu hari lagi misalnya, maka *mukrah* tidak akan mendapat *rukhsah*.
- Ancaman harus berupa sesuatu yang jelas atau ditentukan (*mu'ayyan*). Artinya, tidak abstrak, mengambang, atau mengada-ada.
- *Mukrah* hanya bisa selamat dari ancaman jika mau melaksanakan paksaan *mukrih*.³⁰

Dengan terpenuhinya tujuh syarat di atas, bukan berarti secara otomatis *mukrah* akan mendapatkan *rukhsah*. Perlu diingat, ketujuh syarat di atas hanya terbatas pada obyek dan subyek paksaan (baca:

²⁹ Dr. Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, Mu'assasah al-Risâlah, Beirut, Libanon, cet. VII, 2001, h.134.

³⁰ Ibrahim al-Bayjuri, *Hâsiyah al-Bayjuri 'ala ibn Qâsim al-Ghâzi*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, Libanon, I/279.

mukrah-mukrih). Ia belum menyentuh jenis-jenis paksaan. Padahal untuk menganalisa suatu kasus, syariat mendorong kita untuk tidak bersikap memahami sepotong-sepotong (parsial), melainkan harus melalui pengamatan yang komprehensif (menyeluruh). Tujuannya, agar produk hukum yang dihasilkan bisa lebih obyektif, proporsional, dan tentunya bisa dipertanggungjawabkan.

Karena itulah, kalangan Hanafiah secara kualitatif membagi jenis paksaan dalam dua bentuk; *pertama*, *ikrâh muljâ'*, yakni sebuah paksaan dengan ancaman membunuh atau memotong salah satu organ tubuh; *kedua*; *ikrâh ghayru muljâ'*, yaitu suatu paksaan yang bukan berupa pembunuhan atau pemotongan tubuh. Jadi hanya berkisar antara pemukulan, pemenjaraan, perampasan harta benda, dan lain-lain.³¹

Kedua macam ancaman di atas, masih mengutip Hanafiyah, akan melahirkan predikat hukum yang berbeda sesuai obyek paksaan. Paksaan untuk membunuh dan berzina misalnya, jelas haram dilakukan, karena perbuatan zina tidak ditolelir syariat. Berbeda kalau paksaan itu berupa perbuatan meminum *khamr* atau memakan bangkai. Hal itu justru wajib dilakukan.³²

Bisa juga obyek paksaan berupa *rukhsah* yang apabila dikerjakan, maka *mukrah* tidak menanggung dosa. Contohnya seseorang yang dipaksa mengucapkan kalimat yang berbau kufur, atau dipaksa mencuri barang orang lain. Kedua pekerjaan itu boleh dilakukan dan termasuk *rukhsah*, tapi dengan catatan, keduanya disertai ingkar dalam hati.

Berbeda dengan Hanafiah, kalangan Syafi'iyah secara lebih sederhana membagi *ikrâh* hanya dalam dua jenis yang mempunyai konsekuensi hukum yang berbeda. Pertama, *ikrâh bi al-haq* (paksaan yang dibenarkan). Seperti permasalahan hutang yang telah jatuh tempo. Orang yang berhutang (*mukrah*) boleh dipaksa untuk menjual barang-barang miliknya guna melunasi hutang-hutangnya. Paksaan semacam ini jelas wajib untuk dipenuhi, karena si *mukrah* memiliki kewajiban membayar hutang. Dan transaksi jual beli barang milik *mukrah* yang merupakan transaksi yang berdasar paksaan, hukumnya tetap sah.

³¹ Dr. Abd al-Karîm Zaydan, *Op.cit.*, h. 136 - 137.

³² Muhammad Yâsin bin 'Isa al-Fâdâni, *Op.cit.*, h.228.

Kedua, *ikrâh bi ghair al-haq* (paksaan tanpa alasan yang benar). Jenis paksaan kedua ini dibagi dalam dua kategori:

- *Ikrâh* yang haram, seperti paksaan untuk membunuh. Dalam situasi seperti ini, si *mukrah* tidak boleh melaksanakan paksaan itu. Karena jika demikian, maka ia akan mendapat *qishâsh* (sanksi pembunuhan yang berupa balasan yang setimpal). Sebab pada dasarnya, ia belum lepas dari tuntutan hukum (*taklîf*), walaupun statusnya adalah orang yang dipaksa.
- *Ikrâh* yang *mubâh* (boleh). Misalnya dipaksa mencuri barang orang lain. Jika paksaan itu dilaksanakan, maka si *mukrah* akan terbebas dari jeratan hukum mencuri (*had al-sariqah*). Artinya, yang menanggung konsekuensi *had* pencurian adalah *mukrih*, sehingga ia harus di-*had* sekaligus mengembalikan barang yang dicuri. Jika barangnya tidak ada, maka harus memberi ganti rugi (*dlaman*).³³

Dari sekian kualifikasi *ikrâh* di atas, dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa obyek paksaan berupa pembunuhan tetap haram dan tidak boleh dilakukan. Hal ini tidak lepas dari argumen dasar fiqh, bahwa perlindungan terhadap hak hidup setiap manusia (*hifzh al-nafs*) memiliki kedudukan yang sama di depan hukum. Artinya, kita tidak boleh melindungi diri dengan mengorbankan orang lain.³⁴ Nabi saw. bersabda: *lâ dlarara wa lâ ddirâra*. Atau dalam kaidah fiqh: *al-dlarar lâ yuzâlu bi al-dlarar*. Begitu pula dengan paksaan melakukan zina. Syariat tidak memberikan *rukhsah* karena berlandaskan premis pokok, bahwa zina akan menimbulkan dampak yang lebih buruk di kemudian hari, yakni berupa kekaburan garis keturunan (*nasl*). Padahal perlindungan terhadap keturunan (*hifzh al-nasl*) merupakan salah satu unsur pokok terciptanya kemaslahatan universal-fundamental (*maslahah kulliyah-asasiyah*), yang notabene adalah tujuan pokok diturunkannya syariat.

Berbeda dengan paksaan meminum *khamr*, ternyata syara' memberikan *rukhsah*, dengan syarat hal itu dilakukan demi mempertahankan nyawa. Begitu juga paksaan mengucapkan kalimat-kalimat kufur. Untuk mendapat *rukhsah* ini, selain harus bertujuan mempertahankan nyawa; agar terhindar dari siksaan, juga harus

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, h. 142.

dengan tidak menghendaki hakikat dari ucapan kufur itu (*inkâr bi al-qalb*).³⁵ Artinya, kondisi hati tetap dalam keimanan kepada Allah. Dalam surat al-Nahl : 106, Allah swt. berfirman:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مِنْ أَكْرَهٍ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ

"Barangsiapa kafir kepada Allah setelah beriman (dia mendapat kemurkaan dari Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tenang..."

b. Lupa (*Nis-yân*)

Secara terminologis, *nis-yân* adalah hilangnya daya ingat terhadap hal-hal yang sudah diketahui (*ma'lûm*). Untuk mengingatnya kembali dibutuhkan usaha dari awal lagi. Berbeda dengan *sahwu* (lalai) yang hanya berupa keadaan lupa yang bersifat temporal (sementara). Sehingga dengan hanya sedikit diingatkan, maka otak akan mampu "merekam" kembali data dan memori yang sempat hilang.

Al-Karmani secara sederhana menyebutkan, *nis-yân* adalah hilangnya sesuatu yang telah di ketahui dari daya hafal dan ingatan. Sedangkan *sahwu* adalah hilangnya hal-hal yang sudah di ketahui dari daya hafal saja.

Dari dua definisi di atas, defenisi versi al-Barmawi kiranya bisa dibuat perpaduan-kesimpulan (sintesa-konklusif). Menurut al-Barmawi, jika ingatannya bisa kembali dalam selang waktu yang tidak begitu lama, maka disebut *sahwu*. Tapi bila agak lama, dinamakan *nis-yân*.³⁶

Berkaitan dengan masalah *rukhsah* dan konsekuensi hukumnya, *nis-yân* masih dipilah dalam tiga perincian:

1. Jika bentuk *nis-yân* adalah meninggalkan sebuah kewajiban, maka kewajiban itu hakikatnya belum gugur. Dalam arti, jika ingatan telah pulih kembali, maka kewajiban itu harus dikerjakan kembali.
2. Apabila *nis-yân*-nya adalah melakukan sebuah larangan, maka akan menimbulkan dua perincian:
 - Jika berhubungan dengan perusakan harta benda orang lain, maka tidak berdosa, namun wajib membayar ganti rugi (*kompensasi, dlamân*).

³⁵ Yâsin al-Fadani, *Loc.cit.*

³⁶ KH. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh: *Tharîqah al-Hushûl 'alâ Ghâyah al-Wushûl*. Diantama, Surabaya, 2001, vol. I, h. 59.

- Jika tidak berhubungan dengan perusakan harta orang lain, maka tidak ada dosa ataupun ganti rugi.
- 3. *Nis-yân* terjadi pada sesuatu yang berakibat fatal, seperti hukuman dera (*'uqûbah*). Dalam kondisi seperti ini, *nis-yân* dianggap sesuatu yang *syubhat* (tidak jelas) sehingga dapat menggugurkan *'uqûbah* tersebut.³⁷

c. Ketidaktahuan (*Jahl*)³⁸

Kebodohan atau ketidaktahuan merupakan sesuatu yang sangat dilematis. Di satu sisi ia sangat dibenci syariat, di sisi lain ia selalu ada pada siapa saja, dimana saja, dan kapan saja. Karena itu, syariat tidak serta merta "memojokkan" semua bentuk kebodohan, melainkan memberi pembagian (*sharing*) yang proporsional pada jenis-jenis kebodohan yang bisa mendapatkan *rukhsah* dengan yang tidak. Sehingga, kebodohan sebagai sebuah fenomena sosial yang bersifat alamiah, tidak "tersingkirkan" secara total, sekaligus tidak dibiarkan secara serampangan. Dengan kata lain, syariat ingin menempatkan ketidakmengertian seseorang pada posisi yang semestinya.

Karena itulah, syariat membagi ketidaktahuan yang bisa mendapat *rukhsah* dalam dua kategori berikut :

- Ketidaktahuan terhadap hukum syariat karena baru masuk Islam (*mu'allaf*). Dalam kondisi ini, Islam memberikan toleransi yang sangat rasional dan manusiawi. Semisal seorang *mu'allaf*, ketika baru masuk Islam, tentunya belum begitu tahu akan hukum agama yang baru dipeluknya secara rinci, sehingga ketidaktahuannya masih ditolerir syariat. Sedangkan bagi muslim yang telah lama memeluk agama Islam, diharuskan untuk menjalankan ritual agama sesuai dengan syarat-rukunnya. Tidak ada dispensasi sebagaimana *mu'allaf*.
- Ketidaktahuan karena keberadaan situasi dan kondisi yang memang tidak memungkinkan. Seperti seorang Muslim yang hidup di daerah terpencil, di hutan belantara, ataupun di sebuah komunitas besar, namun diantara mereka tidak ada yang mengetahui hukum-hukum agama. Dalam kondisi seperti ini, syariat masih memberikan keluasan hukum kepadanya,

³⁷ Yâsin al-Fâdâni, *Op.cit.*, h. 229.

³⁸ *Ibid.*

karena ia memang berada dalam suatu keadaan yang sangat tidak mungkin dihindari. Berbeda halnya bagi kaum muslim yang hidup dan berkembang dalam komunitas yang religius dan kental dengan peradaban Islam, maka wajib melaksanakan ibadahnya sesuai konsep yang ditentukan syari'at, sebab kondisinya memang memungkinkan.

Bagi orang yang tidak tahu semacam itu, jika dia berada dalam kondisi serba sulit dan melakukan sebuah keteledoran, maka syariat masih memberi keringanan (baca; *rukhsah*). Jika—misalnya—dia berbicara di saat shalat, maka tidak membatalkan shalatnya, karena ia memang tidak tahu bahwa berbicara di saat shalat bisa membatalkan.³⁹

d. Kesulitan (*Al-'Ushr*)

Kehidupan manusia tidak akan lepas dari keadaan yang mengharuskannya melakukan pilihan-pilihan yang serba sulit dan dilematis. Hal itu tidak terjadi dalam dinamika keseharian saja. Tapi dalam pelaksanaan hukum syariat pun, dilema itu seringkali muncul tanpa diundang.

Contoh paling sederhana, ketika kita berjalan-jalan bertepatan dengan turunnya hujan, biasanya percikan air yang bercampur lumpur najis seringkali mengenai pakaian. Sementara kita sangat sulit menghindari hal itu. Sebab lumpur-lumpur najis itu begitu banyak dan nyaris memenuhi badan jalan.

Sebagaimana telah kita maklumi, syariat yang dibawa Nabi Muhammad saw. ini tidak pernah bersikap ekstrim. Dalam arti, elastisitas hukum yang disesuaikan dengan konteks permasalahan adalah langgam kehadiran Islam. Islam tidak pernah bersikap kaku dalam menyikapi suatu persoalan. Ia selalu memandang setiap persoalan dari berbagai perspektif dan sudut pandang, sehingga hukum-hukum yang dicetuskannya selalu obyektif, kooperatif, dan komprehensif.

Nah, terkait dengan permasalahan di atas, Islam memang tetap menghukumi percikan yang mengenai pakaian itu sebagai sesuatu yang najis. Sebab ia berasal dari sesuatu yang najis. Namun demikian, karena percikan itu timbul dari keadaan yang sulit dihindari (*al 'usr*), maka hukumnya di-*ma'fuw* (diampuni). Sehingga pakaian yang

³⁹ Untuk perincian yang lebih jelas periksa kitab-kitab fiqh.

terkena percikan najis itu tetap bisa digunakan untuk mendirikan shalat, misalnya.

Contoh lain adalah darah bisul, darah jerawat, darah orang lain, kotoran lalat, dan kotoran burung. Jika najis-najis itu mengenai tubuh dan timbul dari keadaan sulit (tidak disengaja mengenai tubuh kita), dan menurut standar *'urf* (umum) hanya sedikit kadarnya, maka juga dihukumi najis yang di-*ma'fuw*.

e. Bepergian (*Safar*)⁴⁰

Bepergian atau melakukan suatu perjalanan merupakan salah satu kebutuhan 'semi primer' manusia. Pada saat tertentu, orang pasti membutuhkan aktivitas yang berupa perjalanan, baik untuk berbisnis, bersilaturahmi, kuliah, mondok, dan lain sebagainya. Lalu, apakah setiap perjalanan bisa mendapatkan *rukhsah*, tentunya tidak demikian. Sebab jika setiap perjalanan diberi *rukhsah*, berarti Islam tidak memiliki sistematika hukum yang jelas dan konseptual.

Setidaknya, ada delapan jenis *rukhsah* yang dapat dilakukan saat seseorang melakukan suatu perjalanan. Kedelapan jenis *rukhsah* itu, oleh al-Nawawi dipilah berdasarkan kadar hukum masing-masing. Pemilahan versi al-Nawawi ini agaknya dapat diterima oleh ulama yang lain, karena telah mewakili hampir semua jenis *rukhsah* beserta perinciannya. Pemilihannya adalah seperti dibawah ini:

1. Meringkas shalat (*qashr*)
2. Tidak berpuasa pada bulan Ramadhan (*ifhâr*)
3. Membasuh *khuff* atau muzah (sepatu kulit) lebih dari satu malam. Lain halnya orang yang tidak dalam perjalanan; ia hanya mendapat *rukhsah* membasuh muzah selama satu hari satu malam saja.

Catatan: tiga obyek *rukhsah* di atas hanya berlaku saat melakukan perjalanan jauh, yakni telah mencapai dua *marhalah*⁴¹

4. Meninggalkan shalat Jumat dan menggantinya dengan shalat zhuhur
5. Memakan bangkai.

⁴⁰ Yâsin al-Fâdâni, *Op.cit.*, h.231.

⁴¹ Menurut mayoritas ulama, ukuran dua *marhalah* ini nyaris mendekati jarak tempuh sejauh \pm 200 Km.

Catatan: dua kategori *rukshah* ini tidak dikhususkan untuk perjalanan jauh saja. Dalam arti, *rukshah* meninggalkan shalat Jumat dan memakan bangkai tidak syaratkan setelah perjalanan mencapai dua *marhalah*.

6. *Jama'* shalat. Untuk menjama' shalat, fuqaha' masih memperselisihkan, apakah perjalanan harus mencapai dua *marhalah* atau tidak. Menurut *qawl ashah*, dua *marhalah* merupakan syarat menjama' shalat.
7. Shalat sunah di atas kendaraan tanpa harus menghadap kiblat.
8. Gugurnya kewajiban shalat yang telah dilakukan walaupun bersuci dengan cara tayamum. Pada poin ketujuh dan kedelapan ini pun masih terjadi kontradiksi antar fuqaha', terutama dalam soal jarak tempuh perjalanan. *Qawl Ashah* justru tidak mematok syarat minimal dua *marhalah*. Artinya, shalat sunah di atas kendaraan tetap dianggap sah, walaupun perjalanannya belum sampai jarak dua *marhalah*. Begitu pula jika kita bertayamum sebagai pengganti wudlu', dengan syarat-syarat tertentu, walaupun perjalanannya belum sampai dua *marhalah*, kewajiban shalat yang telah dilaksanakan dianggap gugur. Sehingga tidak perlu mengulangi (*qadlâ'*).

f. Sakit (*Maradl*)⁴²

Telah kita ketahui, kewajiban shalat dan puasa Ramadhan tidak akan gugur selama nyawa masih di kandung badan. Sebab, keduanya merupakan ibadah yang akan dipertanggung jawabkan pertama kali oleh setiap Muslim di akhirat. Selain itu, dua ibadah ini juga menjadi cermin akan kualitas keimanan setiap Muslim.

Permasalahannya, bagaimana jika kondisi tubuh sedang sakit. Bukankah setiap orang—dalam batas dan saat tertentu—pasti mengalami sakit? Sebagai agama yang membawa misi ajaran kasih sayang bagi semesta (*rahmatan lil alamin*), Islam sangat "memahami" permasalahan sakit ini, dengan memberikan keringanan hukum bagi penderita penyakit dalam menjalankan ajaran-ajaran agamanya. Tapi bukan berarti setiap jenis penyakit akan memperingan hukum. Sebab, logiskah kiranya jika orang yang berpenyakit panu meminta keringanan hukum shalat, misalnya?.

⁴² Muhammad Yasin al-Fadani, *Loc.cit.*

Karena itu, secara cerdas *Fuqahâ* merekomendasikan metode dasar untuk membedakan penyakit yang bisa dan yang tidak bisa memperoleh *rukhsah*. Metode yang ditawarkan Fuqaha' ini biasa disebut metodologi analisis-kualitatif (*taqrîbi*), yakni suatu pengamatan dan analisa pada obyek hukum yang dikaji, dengan mengambil sampel pada kualitas obyek bersangkutan dari berbagai aspek. Contohnya, jika seseorang yang sedang sakit menjalani puasa, maka harus dilihat, bagaimana kondisi tubuhnya; separah apakah penyakit yang diderita; dampak apa yang akan ditimbulkan; bagaimana pengalaman orang lain saat ditimpa hal serupa; dan lain sebagainya.⁴³

Jika penyakit itu menimbulkan dampak yang membahayakan, maka akan mendapat *rukhsah*. Dalam arti, suatu penyakit bisa mendapat *rukhsah* apabila semakin parah atau berdampak fatal pada keselamatan si penderita jika ia memaksakan diri melakukan suatu ritus ibadah tersebut. Contohnya, seorang yang sakit "diperbolehkan" tayamum sebagai pengganti wudlu', atau shalat sambil duduk, tidur, maupun dengan isyarat ketika tidak bisa melakukannya dengan sempurna (berdiri). Begitu pula keringanan untuk tidak berpuasa di bulan Ramadhan, keluar dari tempat i'tikaf, mewakili haji bagi orang yang tidak mempunyai kemampuan untuk melakukan sendiri, berobat dengan sesuatu yang najis, dan masih banyak contoh-contoh lainnya.

Dalam permasalahan boleh-tidaknya orang sakit meng-*qashar* shalat, masih terjadi kontradiksi diantara *Fuqahâ*. Pendapat yang paling kuat adalah yang tidak memperbolehkan. Sedangkan pendapat yang memperbolehkan karena menganalogikan *qashar* dengan *jama'*.

g. Nilai Minus (*Naqish*)⁴⁴

Yang termasuk dalam kategori ini adalah kaum hawa, anak-anak, orang gila, idiot (*safih*), hamba sahaya, dan orang sakit. Ketidak-sempurnaan yang dimaksud bukan berarti karena cacatnya anggota badan atau minusnya intelektualitas, melainkan nilai minus yang bersifat insting-psikologis (tabiat-kejiwaan). Perempuan misalnya, dalam beberapa kondisi tertentu dianggap mempunyai sifat

⁴³ Tentang hal ini telah dijelaskan pada pembahasan tentang metode *taqrîbi* (metode analisa-kualitatif).

⁴⁴ Yâsin al-Fâdâni, *Op.cit.*, h.232.

naqsh (kurang) karena secara psikologis memiliki kadar emosional tinggi, tidak sabaran, berbicara sering diluar kontrol, dan hal-hal yang bersifat *thabi'i* (karakteristik) lainnya. Sedangkan anak-anak, orang gila, dan idiot, jelas punya daya nalar dan daya pikir kurang memadai dibanding daya nalar orang dewasa dan normal.

Sementara nilai minus hamba sahaya terletak pada kedudukannya yang masih berada di bawah kekuasaan orang lain (*saiyyid*; majikan). Hamba sahaya belum "memiliki" dirinya sendiri secara utuh. Sedangkan nilai minus orang yang sakit terletak pada kondisi kesehatan tubuhnya yang berada di bawah standar normal.

Berdasar hipotesa di atas, syariat memberikan keringanan hukum bagi mereka. Anak kecil dan orang gila tidak mendapat *taklif*; kaum perempuan mendapat beban *taklif* lebih ringan dibanding laki-laki, seperti tidak wajib shalat Jumat, tidak wajib jihad, tidak wajib membayar *diyât* (denda) dan *jizyah*, boleh memakai kain sutera dan perhiasan dari emas, dan lain sebagainya. Bahkan menurut sebagian ulama, diperbolehkannya seorang lelaki berpoligami ternyata adalah bagian dari 'keringanan' bagi kaum hawa. Hal itu berlandaskan pada asumsi dasar, bahwa kaum hawa adalah jenis kelamin mayoritas. Agar populasi yang begitu besar itu dapat "tersalurkan", maka syariat memperbolehkan satu orang laki-laki beristeri sampai empat orang.

Sengaja Mencari *Rukhshah* (*Tatabu' al-Rukhas*)

Sengaja mencari *rukhshah* bisa diartikan sebagai usaha untuk melakukan sebab-sebab tertentu dengan tujuan untuk mendapatkan *rukhshah*. Artinya, seseorang dengan sengaja memilih salah satu alternatif yang mungkin untuk dilakukan demi mendapatkan keringanan yang dia kehendaki. Usaha seperti ini tidak boleh dilakukan. Karenanya, apabila seorang musafir memiliki dua alternatif jalan, misalnya, dimana yang satu jaraknya mencapai batas yang diperbolehkan untuk meringkas shalat dan yang lain tidak, namun kemudian dia memilih jalan yang lebih panjang dengan tujuan semata-mata untuk mendapatkan *rukhshah*, cara yang demikian ini justru membuatnya tidak bisa mendapatkan *rukhshah*.⁴⁵

⁴⁵ Abu al-Faydl Muhammad Yâsîn al-Fâdani, *Op.cit*, h. 474.

Dalam *al-Muwâfaqât*, al-Syâthibi memiliki perspektif yang berbeda ketika berbicara seputar diskursus 'mencari keringanan secara sengaja' (*tatabbu' al-rukhash*). Dalam penjelasannya, al-Syathibi menyatakan bahwa hal ini terjadi ketika seseorang mencari perbedaan pendapat diantara ulama untuk kemudian mengambil pendapat yang termudah. Menurutnya, hal ini akan berakibat pada terlepasnya seseorang dari hukum itu sendiri, karena dalam keadaan demikian dia memilih hukum berdasarkan pendapat yang sesuai dengan kepentingannya, dan menjadikannya sebagai alasan untuk melakukan sesuatu sesuai kehendak hatinya. Hal ini berarti bahwa dia mengikuti pendapat yang dia ikuti sebagai sarana untuk memenuhi keinginannya (*ittiba' al-hawa*), bukan sebagai sarana menuju ketakwaan.

Melanjutkan penjelasannya, al-Syâthibi mengatakan bahwa perbedaan pendapat ulama tidak dapat dijadikan argumen bahwa seseorang bebas untuk memilih pendapat yang dikehendaki sesuai dengan keinginannya. Karena ketika terjadi pertentangan (baca; perbedaan) yang harus di jadikan sebagai rujukan adalah Allah swt. dan Rasul-Nya.⁴⁶ Sementara perbedaan pendapat di kalangan ulama, demikian lanjut al-Syathibi, merupakan pertentangan yang harus dikembalikan kepada syariah, yang dalam hal ini berupa pendapat yang kuat (*al-arjah*), dan bukan dikembalikan kepada pendapat yang sesuai dengan keinginan hawa nafsu.⁴⁷

APLIKASI RUKHSHAH

Rukhshah dalam *Mu'âmalah*⁴⁸

Setelah membaca alinea-alinea sebelumnya, sepintas lalu terdapat kesan bahwa *rukhashah* hanya berlaku dalam ranah '*ubûdiyyah* (ibadah). Padahal tidak demikian; *rukhashah* juga akan menampakkan perannya dalam ranah hukum selain *ubûdiyyah*, seperti dalam transaksi-transaksi syar'i atau yang biasa disebut *mu'amalah*.

Banyak aspek yang mendasari diterapkannya *rukhashah* dalam *mu'amalah*, diantaranya *gharar* (ketidakjelasan). *Gharar* secara terminologis adalah sesuatu yang masih bersifat kabur dan tidak jelas

⁴⁶ Baca al-Quran Surat: al-Nisa' ayat 58.

⁴⁷ Abu Ishâq Ibrahim al-Syâthibi: *Op.cit.*, IV/145.

⁴⁸ Taqiyuddin al-Hishni, *Op. cit.* I/323.

akibatnya,⁴⁹ sehingga bisa – dan biasanya akan – mengakibatkan kerugian pada salah satu pihak yang melakukan transaksi. Dalam setiap mu'amalah, *gharar* sangat dilarang sebab akan menggiring salah seorang diantara pelaku transaksi menggunakan sesuatu dengan cara yang salah dan batil.

Dalam hubungannya dengan keringanan yang terdapat dalam mu'amalah, *gharar* terbagi menjadi tiga tingkatan:

- *Gharar* yang tidak sulit untuk dihindari dan karenanya tidak boleh dilakukan. *Gharar* semacam ini tidak mendapat toleransi syariat (*ghayru ma'fuw 'anhu*), seperti *gharar* yang terjadi pada penjualan janin binatang yang masih berada dalam kandungan induknya (*bay' al-malâqih*), penjualan sperma hewan pejantan, atau penjualan barang yang sulit diserahkan-terimakan. Apapun alasannya, *gharar* seperti tersebut di atas tidak akan memperoleh *rukhsah*, sebab umumnya *gharar* semacam itu mudah dihindari. Dalam arti ia dapat melakukan jual beli tanpa harus melakukan tiga hal ini.
- *Gharar* yang sulit dihindari dan karenanya terpaksa dilakukan. Contohnya menjual telur, delima, semangka, kelapa, kacang tanah, dan barang-barang sejenis yang umumnya dijual beserta kulitnya. Penjualan barang-barang konsumsi di atas tidak diharuskan melalui pengelupasan kulit, walaupun ketika kulitnya masih ada, kualitas isinya sulit diketahui. Sebagaimana penjualan rumah yang tidak diharuskan melihat kualitas pondasinya, maka penjualan barang-barang konsumsi di atas juga tidak diharuskan setelah pengelupasan kulitnya. Hal semacam ini diperbolehkan karena termasuk kategori *masyaqqah* (kesulitan).
- *Gharar* tingkat antara maupun tingkat kedua. *Gharar* jenis ini terbagi menjadi dua:
 1. *Masyaqqah*-nya besar tapi tidak sulit dihindari, seperti buah pala yang tidak boleh dijual beserta kulitnya. Sebab rempah-rempah jenis ini walaupun kulitnya telah terkelupas, umumnya masih bisa bertahan lama (awet), sehingga harus dikelupas terlebih dahulu sebelum dijual. Contoh lain adalah penjualan barang yang tidak ditentukan secara pasti (*ibhâm*), seperti menjual salah satu diantara dua baju atau lebih. Juga

⁴⁹ Mengenal Istilah dan Rumus Fiqaha, *Op.cit.*, h. 69.

seperti penjualan barang yang tidak berada di tempat transaksi (*bay' al-ghaib*).

2. Transaksi yang tidak mengandung resiko besar, tapi jika tidak dilakukan akan menimbulkan *masyaaqqah*. Transaksi jenis ini mendapat toleransi hukum dari syariat (*ma'fuw*). Contohnya membeli biji-bijian dengan hanya melihat bagian luar tumpukannya (*shubrah*).⁵⁰ Contoh lain adalah membeli barang hanya dengan melihat contohnya (*sampel* atau *master*), dimana contoh itu telah dianggap mewakili kualitas barang-barang lain yang sejenis. Contoh terakhir terhadap ukuran layak-tidaknya buah untuk dikonsumsi adalah hanya dengan melihat permulaan waktu matang dan rasa manis, tanpa harus menunggu buah itu betul-betul matang.

Dalam tataran paktis, syara' juga memperbolehkan beragam transaksi yang pada dasarnya dilarang, namun karena sudah menjadi kebutuhan umum maka transaksi itu menjadi diperbolehkan. Sebab bila tidak di perkenankan akan membuat masyarakat mengalami kesulitan. Seperti:

- *Ijârah* yakni akad sewa-menyewa yang pada awalnya tidak diperbolehkan karena sesuatu yang disewa berupa manfaat, seperti manfaat rumah, misalnya. Sedangkan manfaat sendiri bersifat abstrak atau tidak tampak oleh indera (*nia'dûmah*), sedangkan melakukan transaksi pada barang yang tidak tampak adalah termasuk *gharar*. Namun karena *ijârah* sudah menjadi kebutuhan umum masyarakat, bahkan sudah mencapai tingkat *dlarurat*, maka *ijârah* diperbolehkan.⁵¹
- *Muzâra'ah*, yaitu penyewaan tanah dengan pembayaran berupa sebagian hasil pendapatan tanah, dan benih yang ditanam berasal dari pemilik tanah. Sebagaimana *ijârah*, latar belakang diperbolehkannya *muzâra'ah* adalah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat, dan sejarah mencatat bahwa *muzara'ah* telah

⁵⁰ *Shubrah* adalah tumpukan biji-bijian yang sama bentuk, jenis, dan timbangannya, dan banyaknya melebihi satu *sha'* (=2,715 kg.). Lihat *ibid*.

⁵¹ al-Fishni, I/308.

- dilakukan di seluruh penjuru Arab. Ini adalah bukti bahwa *muzara'ah* adalah kebutuhan umum masyarakat⁵².
- *Musâqah*, yakni transaksi yang dilakukan untuk merawat dan menyirami pohon kurma/anggur, dengan kesepakatan bahwa buah yang dihasilkan akan dibagi berdua.⁵³
 - *Qirâdl* adalah transaksi pemberian modal dari seseorang kepada koleganya, untuk dikelola demi mendapatkan keuntungan yang akan dibagi sesuai kesepakatan kedua belah pihak. Seperti halnya *musâqah*, *qiradl* juga tetap diperbolehkan, walaupun mengandung *gharar*, karena adanya *hajat* atau kebutuhan umum masyarakat yang sudah mendekati kadar *dlarurat*.⁵⁴
 - *Salam* secara sederhana adalah memesan. Secara *isthilâhi*, *salam* dimaknai sebagai transaksi pada barang dengan menggunakan uang atau harga kontan dan melalui ungkapan pesan (*shighat al-salam*).⁵⁵ Jika melihat karakternya, *salam* sebenarnya termasuk jenis transaksi pada barang yang tidak wujud (*ma'dum*), namun karena sudah menjadi kebutuhan umum masyarakat, akhirnya jenis transaksi ini dilegalkan oleh syariat.
 - *Hiwalah*, yaitu perpindahan hutang dari tanggungan seseorang pada tanggungan orang lain, yang oleh Taqiyuddin al-Hishni di istilahkan sebagai penjualan hutang dengan hutang lainnya. Dengan demikian, *hiwalah* sebenarnya tidak diperbolehkan, namun menjadi boleh karena ada kebutuhan.⁵⁶
 - Diberlakukannya hukum *khiyâr*⁵⁷ dalam transaksi jual-beli. Pemberlakuan *khiyâr* ini adalah didasarkan pertimbangan

⁵² Sulaiman bin Muhammad al-Bujairamiy, *Hasyiyah Al-Bujairamiy Ala Al-Khatib. Dar al-Fikr*, III/228-229.

⁵³ *Ibid*, h. 199.

⁵⁴ Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini al-Hishni, *Op. cit.*, I/ 301.

⁵⁵ *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha'*, *Op.cit.*, h.74

⁵⁶ Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini al-Hishni, *Op.cit.*, I/274.

⁵⁷ *Khiyâr* secara bahasa adalah memilih, dan mengandung pengertian mencari yang terbaik diantara dua pilihan atau lebih. Dalam istilah perniagaan (*baiy*), *khiyâr* adalah hak penjual dan pembeli untuk menentukan pilihan, antara meneruskan transaksi atau membatalkannya (*fasakh*). Hak *khiyâr* ini dimiliki oleh penjual maupun pembeli berdasarkan rekomendasi dari syariat, atau atas kesepakatan bersama. Secara umum, *khiyâr* dibagi menjadi tiga: (1). *Khiyâr Majlis*, yakni kebebasan memilih barang yang akan dibeli selama penjual dan pembeli belum berpisah dari tempat pelaksanaan transaksi,

kebiasaan dalam jual beli yang umumnya dilakukan secara spontan –dalam arti tanpa menanggukkan waktu–sehingga di kemudian hari salah seorang pelaku transaksi bisa saja merasa menyesal melakukannya. Untuk menanggulangi kejadian semacam ini, syariat memberi *rukhsah* berupa *khayâr* yang memungkinkan untuk dilakukannya penggagalan transaksi (*faskh al-bay'*).

Ketujuh transaksi ini diperbolehkan syara' karena ada kebutuhan umum (*hâjah 'ammah*) yang tidak bisa ditinggalkan, walaupun pada awalnya tidak diperbolehkan karena transaksi-transaksi ini dilakukan pada barang atau jasa yang tidak ada (*ma'dûm*).

Selain *rukhsah-rukhsah* di atas, syara' juga memberikan keringanan pada akad *jà'iz*,⁵⁸ yaitu sejenis transaksi dimana masing-masing pelaku dapat membatalkannya dalam waktu kapanpun. Yang termasuk akad *jà'iz* ini adalah *syirkah*, *wakâlah*, *'ariyah*, dan sebagainya. Karena apabila akad-akad yang seharusnya *jà'iz* berubah menjadi *lâzim*⁵⁹, akan menimbulkan kesulitan bagi orang yang menjalankan akad itu sendiri.

Rukhsah dalam Pernikahan⁶⁰

Rukhsah juga ditemukan dalam hal-hal yang berhubungan dengan pernikahan. Seperti contoh *rukhsah takhff* (toleransi berupa peringanan tuntutan) dalam pernikahan, yang tentunya dilatarbelakangi oleh adanya *masyaqqah*. Contoh-contoh *rukhsah* yang ada dalam pernikahan seperti :

baik perpisahan berupa berpisah badan atau sekedar ucapan. (2). *Khayâr Syarath*, yaitu hak untuk meneliti barang yang dibeli selama jangka waktu tiga hari. Jika telah berlalu tiga hari maka tidak boleh ada pembatalan transaksi. (3). *Khayâr 'Aib* (cacat), yakni hak yang dimiliki pembeli agar dapat mengembalikan barang atau membatalkan transaksi jual-beli. Hal ini berlaku jika ternyata terdapat cacat pada barang yang dibeli, baik cacatnya nampak pada saat atau setelah transaksi. Perika antara lain, Taqiyuddin Abi Bakar bin Muhammad al-Husaini al-Hishni, *Kifâyah al-Akhyâr fi Halli Ghâyat al-Ikhtishâr*, al-Hidayah, Surabaya, jilid I, h.250 dan 251, dap *Ensiklopedi Islam*, Katalog Dalam Terbitan (KDT), penerbit *Ichtiar Baru Van Hoeve*, Jakarta, vol. IV, 1994, III/50.

⁵⁸ Klasifikasi akad *jà'iz* bisa dilihat dalam *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha'*, *Op.cit.*, h.70.

⁵⁹ *Ibid*, h.70.

⁶⁰ Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini al-Hishni, *Op.cit.*, I/325

1. Talak (perceraian). Disyariatkan karena untuk menghindari *masyaqah* yang timbul pada saat tali pernikahan tidak mungkin lagi untuk dipertahankan.
2. *Khulû'* dan setiap hal dimana sang istri diperbolehkan untuk mem-*fasakh* (membatalakan) nikah dihadapan *qâdli* (penghulu agama). *Rukhshah* ini adalah bentuk imbalan bagi wanita yang memang tidak punya kekuasaan untuk mentalak, sebagaimana seorang suami.
3. Disyariatkannya *ruju'* setelah terjadinya perceraian, karena dimungkinkan perceraian terjadi bukan atas dasar pertimbangan yang matang.

Rukhshah dalam Zhihâr dan Ayman⁶¹

Kafârah adalah sebuah denda yang dibebankan pada seorang yang melanggar sumpah (*aiman* atau *half*) yang disandarkan pada Allah atau nama-nama-Nya, baik dalam hal-hal yang ringan ataupun yang berat. Dengan di syariatkannya *kafârah*, pada hakikatnya 'memudahkan' terhadap orang yang bersumpah (*hâlif*), apabila ia menghendaki untuk tidak melaksanakan apa yang disumpahi. Mungkin karena merasa berat (*masyaqqah*) ketika akan melaksanakan apa yang disumpahi. - Katakanlah- *kafârah* ini adalah alternatif agar ia dapat menentukan mana yang ringan baginya. Karena apabila orang yang bersumpah dituntut untuk melaksanakan sumpahnya tanpa ada pilihan lain, maka tentu ia akan merasa berat, atau minimal ia akan menyesali terhadap sumpah yang telah dia lakukan.

Dengan demikian, *kafârah* yang kelihatannya memberi beban pada orang yang melanggar sumpah (*hâlif*) sebenarnya merupakan sebuah keringanan yang diberikan syariat kepadanya. Sebab dengan diberlakukannya *kafârah* bagi pelanggar sumpah (*hânits al-yamîn*), dia diperkenankan untuk memilih antara melaksanakan apa yang ia katakan dalam sumpahnya (*al-wafâ*) atau tidak melaksanakan sumpahnya dengan konsekuensi dia harus membayar denda atas pelanggaran sumpahnya. Hal ini juga berlaku dalam masalah sumpah *zhihâr*⁶².

⁶¹ *Ibid*, I/326.

⁶² *Zhihâr* adalah ungkapan yang disampaikan oleh seorang suami kepada istrinya dengan menyerupakan istrinya seperti punggung ibunya. Lihat dalam *al-Bajuri*, Sangkapura Indonesia: al-Harâmayn, II/158.

Rukhshah bagi Sayyid (Tuan) dan Budaknya

Termasuk *rukhsah* bagi seorang budak adalah tidak diwajibkannya shalat jumat, haji, dan zakat. Andaikan kewajiban-kewajiban ini dibebankan pada seorang budak maka akan menyulitkan *sayyid* dan budaknya. Karena kewajiban-kewajiban ini membutuhkan biaya yang akan mengurangi pendapatan seorang budak yang seharusnya digunakan sebagai cicilan (dalam *kitâbah*) pada seorang *sayyid* agar dirinya segera merdeka. Begitu juga apabila budak tetap diwajibkan melakukan shalat jumat dan haji; juga akan mengurangi jam kerjanya sehingga menjadikan proses kemerdekaannya tertunda. Disamping itu, *sayyid* juga tidak bisa segera mendapatkan harta dari cicilan budaknya.⁶³

Rukhshah dalam Qishâsh

Dalam pelaksanaan *qishâsh*,⁶⁴ pihak keluarga yang punya hak *qishâsh* (*mustahiq al-qishâsh*) dalam syariat Islam diberi kebebasan untuk memilih antara menuntut *qishâsh* dan meminta *diyât* (denda yang berupa uang sebagai ganti *qishâsh*). Dua pilihan yang telah diberikan syara' ini pada dasarnya memberi kemudahan bagi *mustahiq al-qishâsh* dan sekaligus orang yang membunuh (*al-qâtil*) sendiri.

Sejarah mencatat, *qishâsh* dalam syariat Nabi Musa as. harus dilakukan dengan cara dibunuh tanpa ada alternatif pengganti. *Qishâsh* tidak dapat ditawarkan dengan cara yang lain dan dalam bentuk apapun. Sementara dalam Syariat Nabi Isa as, hukuman yang diterapkan pada seorang pembunuh adalah dengan cara membayar *diyât*, tidak dengan cara lain. Dan yang terakhir, adalah *qishâsh* dalam syariat Nabi Muhammad saw. *Qishâsh* dalam syariat Nabi terakhir ini, pihak keluarga yang terbunuh dapat memilih antara melakukan *qishâsh* atau meminta *diyât*.

Andaikan syariat *qishâsh* ini cuma dengan cara balas bunuh seperti yang ada dalam syariat Nabi Musa as., maka bisa saja akan menyulitkan bagi bagi pihak keluarga yang terbunuh, karena tidak menutup kemungkinan pembunuh adalah orang yang masih ada ikatan tali keluarga, sehingga opsi *diyât* bisa dijadikan alternatif

⁶³ Abu Bakar bin Muhammad bin Abdul Mukmin Al-Hishni, *Op. cit.* I/326

⁶⁴ *Qishâsh* adalah hukuman yang di terapkan pada orang yang membunuh orang lain sebagai hukuman atas tinadakannya.

pilihan agar hubungan kekerabatan antara pembunuh dan pihak yang terbunuh tetap terjalin harmonis. Pun andaikan *qishâsh* ini cuma dengan cara yang diberlakukan pada masa Nabi Isa as. (hanya membayar *diyât*), maka akan memberikan kesempatan melakukan pembunuhan sewenang-wenang bagi orang-orang yang mampu membayar *diyât*. Di samping itu, sakit hati keluarga orang yang terbunuh tidak akan terobati karena tidak bisa memberi balasan setimpal kepada pembunuh yang-bisa jadi-adalah pembunuh kelas kakap yang memang harus segera dimusnahkan dari panggung sejarah kemanusiaan.⁶⁵

Rukhshah bagi Mujtahid⁶⁶

Berijtihad adalah tugas suci seorang mujtahid untuk menelorkan hukum-hukum. Dalam prakteknya, hukum yang ditetapkan mujtahid adalah putusan dan ketetapan yang hanya berdasar pada persangkaan kuat yang dihasilkannya (*zhan*). Ia tidak dibebani untuk mencapai titik kebenaran hakiki, melainkan hanya bertugas menggali hukum yang didasari praduga kuat. Hal ini merupakan sebuah keringanan tersendiri bagi mujtahid, karena jika dia dibebani untuk mencari hukum syar'i yang berdasarkan keyakinan (baca; hingga mencapai inti kebenaran sejati) akan menimbulkan kesulitan baginya. Keringanan lain yang diberikan kepada seorang mujtahid adalah, dalam melakukan ijtihad seorang mujtahid tetap diberi pahala meski keliru dalam ijtihadnya. Hal ini dilatarbelakangi karena kebanyakan hukum-hukum fiqh didasarkan dari dalil *zhan*, yang tentunya akan menghasilkan putusan hukum yang berkualifikasi *zhan* pula.

Seorang hakim di pengadilan, yang juga termasuk mujtahid, juga mendapat keringanan. Dalam membuat keputusan hukum dia cukup berpegang pada persangkaan kuat yang didapatkan dari kesaksian para saksi yang adil dan terpercaya. Ia tidak diwajibkan memberi putusan hukum yang benar-benar sesuai dengan kenyataan yang ada dan dalam pengertian yang sebenar-sebenarnya. Walaupun demikian, dia tetap harus berusaha memutuskan hukum yang sesuai dengan 'kebenaran' semaksimal mungkin.

⁶⁵ Abu Bakar bin Muhammad bin Abdul Mukmin Al-Hishni, *Loc. cit.*, I/326.

⁶⁶ *Ibid*, I/327.

KAIDAH-KAIDAH SENADA

Telah kita maklumi, setiap kaidah dasar pasti memiliki kaidah-kaidah cabang yang senada dan memiliki substansi sama, walaupun berbeda dalam segi pengungkapan. Pada kaidah *al-masyaaqah tajlibu al-taysir* ini, terdapat tiga kaidah cabang sebagai berikut:

(I). إذا ضاق الأمر اتسع

"Ketika sesuatu menjadi sempit, maka hukumnya menjadi luas (ringan)"

Dengan kata lain, keringanan hukum akan diperoleh disebabkan kondisi sulit dan sempit. Contohnya sebagaimana nasib seorang gadis yang tidak memiliki wali, atau berada jauh dari rumahnya. Pada saat yang sama ia bertemu seorang laki-laki idaman yang akan mau menikahnya. Dalam kondisi seperti ini, wanita yang notabene menghadapi kesulitan diperbolehkan 'mengangkat' orang lain (yang bukan *mahram*) untuk menjadi walinya (*muhakkam*).⁶⁷

Contoh lain seperti fenomena yang sering terjadi di musim kemarau, dimana lalat-lalat banyak bertebaran membawa najis di kakinya. Jika lalat-lalat nakal itu hinggap di tubuh kita, maka najis-najis di kaki mereka hukumnya *ma'fu*.⁶⁸ Sebab, kita sangat sulit menghindar. Dengan kata lain, najis yang mengenai tubuh saat kondisi sulit (*dlâqa*), akan membuat hukum menjadi ringan (*ittasa'a*) berupa di-*ma'fu*-nya najis-najis tersebut.

(II). إذا اتسع الأمر ضاق

"Ketika keadaan lapang, maka hukumnya menjadi sempit (ketat)"

Kaidah cabang kedua ini—sebenarnya—semakna dengan kaidah cabang pertama, walaupun redaksinya berbeda dan cenderung berlawanan. Artinya, jika yang pertama menyatakan bahwa kesempitan

⁶⁷ Lihat: Jalaluddin al-Suyuthi, *Op.cit.*, h.172.

⁶⁸ Contoh lain yang pernah diungkap oleh bin Sulaiman al-Jarhazi adalah fenomena di suatu daerah yang banyak terdapat anjing-anjing berkeliaran. Jika anjing-anjing itu bersentuhan dengan tubuh kita, maka najisnya, menurut sebagian ulama Bani Jam'an, di *ma'fu* dan shalat yang kita laksanakan tetap sah, mengingat begitu banyaknya anjing yang berkeliaran sehingga sulit menghindari persentuhan tersebut. Seperti halnya diperbolehkan menginjak jalan atau kediaman yang banyak belalangnya karena faktor sulit menghindarinya. Untuk lebih jelasnya, lihat Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 244.

akan membuahkan keluasan (hukum), maka yang kedua ini bersikap sebaliknya, yakni keadaan lapang akan membuat hukum menjadi sempit dan terbatas.

Contohnya, ketika melaksanakan shalat, kita tidak diperbolehkan melakukan gerakan. Sebab kondisi kita saat itu tidak menuntut dilakukannya suatu gerakan. Akan tetapi, jika gerakan itu dilakukan untuk menghindari serangan ular berbisa, kalajengking, dan binatang berbisa lainnya, maka pergerakan tersebut diperbolehkan.

Dengan kata lain, shalat yang kita lakukan tanpa adanya gangguan termasuk kategori keadaan lapang (*ittasa'a*), sehingga hukumnya menjadi sempit dan terbatas (*dlâqa*), yakni tidak boleh melakukan pergerakan yang berlebihan.

(III). كل ما تجاوز عن حدّه ائعكس الى ضدّه

"Setiap sesuatu yang sudah melewati batas kewajaran, memiliki hukum yang sebaliknya"

Kaidah yang ketiga ini adalah hasil sintesa (perpaduan) dua kaidah sebelumnya. Artinya, kaidah ini memandang, sempit dan luasnya suatu keadaan akan berakibat timbulnya hukum kebalikannya; ketika kondisi sulit berarti hukumnya ringan; saat keadaan lapang akan membuat hukum menjadi ketat. Al-Ghazali lah yang melakukan upaya sintetik tersebut, yakni melalui perpaduan dua kaidah cabang sebelumnya, yang jika dilihat sepintas agaknya saling bertolak-belakang, padahal kenyataannya mempunyai substansi yang senada.⁶⁹

Sebelum mengakhiri kajian ini, perlu kami tambahkan klasifikasi *masyaqqah* versi ahli ushul fiqh (*ushuliyyun*). *Ushuliyyun* hanya membagi *masyaqqah* secara global dalam dua kategori;

Pertama, *masyaqqah* umum dan lumrah. Yakni sebetuk kesulitan yang umumnya mampu kita tanggung. Hal itu biasanya merupakan sebuah kendala-kendala kecil yang sudah seringkali kita alami, seperti pegal-pegal, sakit kepala ringan, dan lain sebagainya. *Masyaqqah* jenis ini jelas tidak bisa dijadikan sebagai alasan untuk memperoleh *rukhsah*.⁷⁰ Selain tidak proposional, juga tidak bisa diterima akal sehat.

⁶⁹ Abdullah al-Lahji, *Op.cit.*, h. 43 atau Yâsin bin 'Isa al-Fâdâni, *Op.cit.*, h. 245.

⁷⁰ Dr. Abd al-Karim Zaydan, *Op.cit.*, h.78.

Kedua, masyaqqah khusus dan tidak lumrah. Yaitu sebetuk kesulitan yang jarang terjadi dan biasanya sangat berat untuk ditanggung. *Masyaqqah* jenis kedua ini akan menelorkan tiga pembagian:⁷¹

1. *Masyaqqah* khusus yang diberi *rukhsah*, seperti beratnya melakukan perjalanan, sulitnya puasa dalam keadaan sakit parah, dan lain sebagainya. Pada stadium inilah, sebuah kewajiban (puasa misalnya) dapat ditinggalkan demi menolak *masyaqqah* yang lebih berat.
2. *Masyaqqah* khusus yang wajib dilaksanakan. Misalnya kewajiban jihad, amar ma'ruf-nahi mungkar, dan lain sebagainya. Walaupun kewajiban-kewajiban di atas jelas-jelas mengandung unsur *masyaqqah*, akan tetapi tetap wajib dilaksanakan. Sebab realisasi dari kewajiban-kewajiban itu mau tidak mau selalu bersamaan dengan kesulitan. Walaupun demikian, jika dalam pelaksanaannya timbul dampak negatif pada diri si pelaku, maka pahala yang didapatnya tentu lebih besar. Tidak seperti *masyaqqah* jenis pertama yang justru makruh apabila terus dikerjakan.
3. *Masyaqqah* khusus yang bukan esensi pekerjaan, tapi muncul karena kekhilâfan pelakunya. Seperti nadzar tidak minum air sehari-semalam, nadzar berjemur di terik matahari, tidak mau berkomunikasi dengan siapapun, dan pekerjaan-perjaan *absurd* (*ghayr al-ma'qul*) lainnya. *Masyaqqah* kategori ini jelas tidak ditolelir oleh syariat. Selain tidak disyariatkan, pekerjaan-pekerjaan di atas jelas tidak mengandung unsur kemaslahatan sama sekali; tidak ada kemaslahatan jika harus menyiksa diri sendiri. Bahkan, perbuatan itu tergolong dosa besar yang sangat dikecam syariat. Hal ini terbukti dari kisah kecil sebelumnya, dimana ketaatan total hingga melampaui batas yang dilakukan shahabat ternyata tidak membuat Nabi saw. bergembira. Nabi justru memberi peringatan kepada mereka agar menempatkan segala sesuatu (termasuk ibadah) sesuai porsi-porsinya. Ibadah yang jelas-jelas punya landasan syariat tapi dijalankan secara berlebihan saja, ternyata tidak direstui oleh Nabi saw., apalagi "ibadah" yang tidak dilandasi dalil syar'i

⁷¹ *Ibid*, h.79.

seperti berjemur diterik matahari dan tidak mau berkomunikasi dengan orang lain, misalnya, pasti lebih dimurkai lagi.

Dari sini kita bisa mengambil benang merah, bahwa sebenarnya Islam selalu bersikap obyektif dan proporsional dalam menerapkan ajaran-ajarannya. Islam tidak pernah bersikap kaku, menutup diri, atau menutup mata akan kebutuhan dan kesulitan yang dialami umat. Jika kondisi sulit, umat diberi kemudahan. Tapi bila kondisi lapang, umat diberi kebebasan mengekspresikan aktivitas ritual-spiritual hingga sosialnya, tapi tetap dalam batas-batas yang wajar. Intinya, ajaran Islam itu selalu *tawassuth*, *tasammuh*, *tawazzun*, bin *i'tidal*, binti *moderat*. Jika kemudian muncul *stereotip* yang mengklaim bahwa Islam itu kolot, rigid, puritan, marginal, tidak emansipatif dan sebutan miring lainnya, hal itu semata karena kurangnya pemahaman yang benar tentang Islam.

Catatan Akhir

Ketika Nabi saw. berada ditengah-tengah sahabat, banyak diantara mereka yang selalu melakukan shalat malam tanpa mengenal istirahat malam. Ada juga yang terbiasa dengan puasa tahunan; tanpa berbuka sehari pun. Ada juga yang sama sekali tidak mau menikmati manisnya biduk pernikahan dan berkeluarga. Melihat gejala ini, Nabi saw. bersabda; "Ingatlah, sesungguhnya akulah yang paling takut kepada Allah saw. diantara kalian, dan akulah yang paling bertaqwa dibandingkan kalian semua. Namun, disamping puasa, aku tetap makan sebagaimana biasa; aku melakukan shalat malam. Namun aku juga tidur; dan aku pun tetap menikah. Barang siapa yang membenci sunahku, maka ia bukanlah umatku yang sempurna."

Ini adalah sekelumit gambaran kehidupan para sahabat yang masih terus dalam panduan dan bimbingan Nabi saw. Ketika beliau melihat semangat mereka terlalu menggebu, bahkan sampai melampaui batas yang wajar, Nabi saw. segera mengingatkan mereka. Hikmah pelajaran Nabi saw. terhadap sahabat, adalah karena mereka telah 'menyiksa' tubuh dan memaksanya dalam keadaan yang tidak lazim dilakukan, padahal tidak ada syariat yang mengaturnya dan tidak

ada kemaslahatan sama sekali. Yang demikian itu adalah tindakan yang sia-sia; percuma dan *absurd*.⁷² *Wa Allahu A'lam*.

⁷² Disarikan dari Abdul Karim Zaydan yang mengutip al-Nawawi dalam *Riyâd al-Shâlihîn* baca *al-Wajiz*, *Op.cit.*, h. 80.

KAIDAH KEEMPAT

الضَّرُّ يُزَالُ

*Bahaya Harus Dihilangkan*¹

Setiap orang dalam hidupnya pasti tidak ingin tertimpa bahaya atau kesusahan. Pembawaan alamiah ini membuat kebanyakan manusia selalu berpikir pragmatis dan 'praktis'; ia selalu berupaya merengkuh kebahagiaan sepuas-puasnya dan berusaha menghindari bahaya sejauh-jauhnya. Upaya yang demikian adalah perwujudan sifat manusiawi setiap orang. Dan Islam tidak menampik realitas semacam ini, melainkan mengadopsinya dalam bingkai-bingkai hukum yang apresiatif dan akomodatif. Hal ini bukan hanya sebuah ungkapan klise belaka. Sebagai bukti adalah makna yang terangkum dalam konsep kaidah ini, yang secara eksplisit memotivasi kita untuk membuang jauh-jauh semua bahaya (*dlarar* dalam segala bentuknya), baik bahaya bagi diri sendiri maupun bagi orang lain. Bahaya yang berwujud kesusahan, kesulitan atau kesempitan ruang gerak, baik di dunia maupun di akhirat, harus disingkirkan sedapat mungkin.

¹ Bunyi teks kaidah ini biasa digunakan oleh mayoritas penulis kitab kaidah fiqh madzhab Syafi'i sebagai kaidah induk yang "membawahi" beberapa sub-kaidah lainnya. Penempatan semacam ini berlangsung —utamanya— sejak era al-Suyuthi hingga beberapa kurun setelahnya. Namun salah seorang intelektual dan faqih kontemporer era ini, Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, ternyata menempatkan kaidah ini "hanya" sebagai salah satu sub-kaidah, bukan sebagai kaidah induk. Muhammad Shidqi justru menjadikan hadits "*la dlarara wa la dlarâra*" sebagai induk kaidah, dimana kaidah ini secara literal sama persis dengan bunyi teks hadits yang menjadi landasannya. Faktor yang mendorong Muhammad Shidqi melakukan hal ini, adalah karena kaidah "*al-dlarar yuzâlu*" dianggap cuma mencakup masalah-masalah *furû'iyah* yang *dlarar*-nya telah terjadi. Artinya, segala permasalahan yang mengandung *dlarar*, dimana *dlarar* tersebut sudah dialami, akan masuk dalam cakupan kaidah "*al-dlarar yuzâlu*". Sedangkan bagi *dlarar* yang belum terjadi, oleh Muhammad Shidqi, diposisikan sebagai cabang kaidah "*al-dlarar yudfa'u bi qadr al-imkân*". Untuk lebih jelasnya, teliti kembali; Dr. Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *al-Wajiz fi Idlâh Qawâ'id al-Fiqh al-Kullîyyah*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut, cet. I, 1983, h. 77-88.

Walaupun demikian, bukan berarti semua jenis kenikmatan dan kebahagiaan bisa dengan seenaknya direngkuh, dan semua hal yang terlihat berbahaya harus segera digusur dari seluruh aspek kehidupan. Sebab bisa jadi suatu hal yang kita nilai baik atau *mashlahah*, ternyata berdampak negatif (*mafsadah*) bagi orang lain, bagi agama, bahkan bagi diri sendiri. Sebaliknya, terkadang hal yang kita nilai sebagai *mafsadah* ternyata mengandung banyak *mashlahah* dan manfaat yang kekal dan abadi hingga di akhirat kelak. Karena itu, menjadi penting kiranya menelaah lebih jauh seluruh kajian kaidah ini, sebab didalamnya termuat batasan-batasan *mashlahah* yang bisa dan harus diraih, serta kadar-kadar *dlarar* yang harus dihindari. Dengan demikian, kita tidak akan terjebak oleh bujukan nafsu, yang terkadang menuntun kita untuk memandang *mafsadah* sebagai *mashlahah* -atau sebaliknya- hanya karena hal itu sejalan dengan selera *syathâniyah*.

LANDASAN KAIDAH

Dasar kaidah ini diambil dari hadits riwayat Imam Malik dalam *al-Muwaththa'*, al-Hâkim dalam *al-Mustadrak*, Ibn Mâjah dan al-Bayhaqi², yakni;

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

"Jangan membahayakan diri dan orang lain"

Bila ditinjau dari aspek bahasa (linguistik) maupun tata bahasa (gramatika), hadits yang terlihat pendek dan 'sederhana' ini ternyata mempunyai banyak kandungan makna yang sangat dalam. Kedalaman makna tersebut dapat diuraikan sebagaimana berikut:

Pertama, kata *dlarar* (tanpa alif) dan *dlirâr* (dengan memakai alif) pada tataran linguistik mempunyai makna yang sama namun untuk obyek yang berbeda. Arti *dlarar* adalah perbuatan yang dilakukan seorang diri dan berbahaya hanya pada diri sendiri, sementara *dlirâr*

² Malik bin Anas, ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *al-Muwaththa'*, Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, Mesir, II/745, Muhammad bin Abdillâh al-Hakim, *al-Mustadrak 'ala al-Shâbihayn*, II/57-58, Muhammad bin Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah*, 2340, Ahmad bin al-Husayn al-Bayhaqi, ed. Muhammad Abd al-Qadir 'Atha, *Sunan al-Kubra*, Maktabah Dar al-Baz, Makkah, 1994, VI/69.

adalah perbuatan yang bersifat interelasi (dilakukan dua orang atau lebih) dan bisa berbahaya, baik pada diri sendiri maupun orang lain.³

Selain pengertian di atas, ada pula yang memaknai *dlarar* sebagai sebuah perbuatan yang bermanfaat hanya untuk pribadi tapi berbahaya buat orang lain. Sedangkan *dlirâr* adalah sebetuk pekerjaan yang membahayakan orang lain tanpa memberi manfaat pada si pelaku.⁴ Terlepas dari perbedaan definitif ini, yang pasti kedua pendapat di atas sepakat bahwa perbuatan yang membahayakan diri sendiri maupun orang lain sama-sama dilarang.

Kedua, dua kalimat yang termaktub dalam redaksi hadits ini (*dlarar* dan *dlirâr*) menggunakan *isim nakirah*, atau kata benda yang memiliki cakupan arti sangat umum dan tidak terfokus pada satu obyek tertentu. Dikala kedua *isim nakirah* itu bertemu dengan huruf nafi لا (lâ) yang berfungsi menafikan segala jenis sesuatu (dalam hal ini menafikan semua jenis *dlarar*), maka makna yang dikandung oleh hasil penggabungan keduanya berarti mengharuskan ketiadaan bahaya dalam segala hal dan dalam semua bentuknya.⁵ Berpijak pada pemahaman ini, maka dapat ditarik benang merah bahwa peniadaan bahaya dalam segala bentuknya, baik bagi pribadi maupun orang lain, merupakan suatu keharusan yang direkomendasikan oleh syariah. pada titik fokus inilah para *fuqaha'* kemudian merumuskan keharaman berbuat *dlarar*, yang pada akhirnya menjadi pondasi terbangunnya formulasi kaidah *al-dlararu yuzâlu*.

³ Makna yang sangat panjang dan luas pada teks yang sangat pendek biasanya diperoleh para santri saat mengaji kitab-kitab kuning secara *gandul* (pemberian arti per-satu suku kata), termasuk pada dua kalimat dalam redaksi hadits di atas. Pemberian arti secara 'lengkap' ini bukan asal-asalan, akan tetapi berdasarkan rujukan pada literatur-literatur kitab yang lebih tebal dan luas kandungannya (*al-Muthawwalât*). Untuk makna luas hadits yang menjadi landasan kaidah ini bisa dilihat pada Syaikh al-Ala'i dalam *Majmu' al-Mudzâhhab*, I/45 atau Abu Bakar bin Muhammad bin Abdul Mukmin, Taqiyuddin Abu Bakar Muhammad bin Abd al-Mu'min Al-Hishny, *Kitab al-Qawâ'id*, Maktabah Al-Rusydu, Riyadl, Cet. I 1997, I/334.

⁴ *Ibid.*

⁵ Lihat lebih lanjut pada al-Isnawi dalam *Nihayah al-Sûl*, III/128.

Sebagian ulama menafsiri teks hadits ini sebagai; larangan berbuat dzalim kepada orang lain, baik atas inisiatif sendiri atau sebagai balasan kedzalimannya.⁶

DLARAR DALAM TINJAUAN SEMANTIK

Secara etimologi, kata *dlarar* adalah antonim atau kebalikan dari manfaat (*khilâf al-naf'i*). Jadi, bila minum air adalah sebuah aktivitas yang memberi manfaat bagi kesehatan tubuh, maka perbuatan menghindari minum air selama sehari-hari adalah termasuk *dlarar* karena berlawanan dengan sesuatu yang bermanfaat, yakni minum air.⁷

Sedangkan secara terminologis, mengutip paparan Fakh al-Din al-Râzi,⁸ *dlarar* adalah sebuah perasaan sakit atau 'tidak nyaman' yang terbersit dalam hati.⁹ Disebut perasaan sakit, karena bila menimpa diri kita maka hati akan merasa sakit, dan disebut tidak enak karena baik fisik atau psikis (jiwa) akan merasakan ketidaknyamanan saat ditimpa bahaya tersebut. Dalam *al-Mahshûl*, al-Râzi menjelaskan lebih lanjut bahwa, yang dimaksud dengan perasaan sakit dalam hati (*âlam al-qalb*) secara istilah adalah tertekannya hati yang disebabkan

⁶ Muhammad Shidqi al-Burnu, *Op. cit.*, h. 78.

⁷ Baca Zayn al-Din Muhammad bin Abu Bakr al-Razi, *Mukhtâr al-Shihhâh*, I/159.

⁸ Fakh al-Din Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husain al-Qurasyiy al-Bakri al-Thabaristani al-Râzi. Salah seorang intelektual muslim yang sangat piawai dalam hampir keseluruhan cabang ilmu, terutama di bidang tashawwuf, tafsir dan ushul fiqh madzhab Syafi'i. Dilahirkan di Thabaristan pada tahun 544/543 H. Sebagian besar masa pendidikannya dihabiskan dengan belajar pada orang tuanya sendiri, al-Imam Dliya' al-Din, Imam al-Baghawi dan al-Jayli. Selain mengajar dan memberi fatwa dengan bahasa Arab dan Parsi, juga aktif menulis beberapa literatur intelektual Islam. Tercatat beberapa tulisannya antara lain *al-Tafsîr al-Kabîr*, *al-Mathâlib al-'Âliyah*, *al-Burhân*, *al-Mahshûl*, *al-Ahkâm al-'Alâ'iyah* dalam bahasa Parsi, *al-Arba'in fi Ushul al-Dîn*, *Asrâr al-Tanzîl wa Anwâr al-Ta'wîl*, *Jâmi' al-Ulûm* dalam bahasa Parsi, dan masih banyak lagi yang lainnya. Wafat di Harâh, 1 Syawal 606 H. dalam usia ± 60 tahun. (lihat Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad al-Dzahabi, *Siyar A'âm al-Nubalâ'*, ed. Syu'ayb Arnauth, Beirut: Muassasah al-Risalah, cet. IX, 1413 H., XI/500-501, *Kasyfu al-Zhunûn*, I/h. 19, 67, 83, 262, 446, 565 dan 633 juga dalam Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadâni, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 414)

⁹ Periksa lebih lanjut pada *Dirasah wa Tahqiq* Abu Bakr bin Muhammad Taqiyuddin al-Hishni dalam *Kitab al-Qawâ'id*, Maktabah al-Rusydu & Syirkah al-Riyâdl, Riyâdl, Cet. 1, tahun 1997, I/333.

oleh tekanan aliran darah di sekitar hati.¹⁰ Dari sini dapat disimpulkan bahwa setiap perbuatan yang menyakitkan hati atau menggusarkan perasaan adalah termasuk kategori *dlarar*. Sementara pada tataran praktis, hal ini bisa dikenali dalam bentuk pemukulan, celaan, atau hinaan, yang kesemuanya dapat menyakitkan baik secara fisik maupun non fisik.

Dari sini pula dapat ditarik benang merah bahwa, setiap perbuatan dosa adalah bagian dari *dlarar*, sebab ia akan membuat gelisah hati dan pikiran si pelaku. Sesuai sabda Nabi saw.:

الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ

"Kebaikan adalah budi pekerti yang baik, dan dosa adalah apa-apa yang menggelisahkan pikiranmu dan engkau tidak suka hal itu diketahui orang lain"¹¹

SUBSTANSI KAIDAH

Al-Suyuthi dalam salah satu paragraf kitab *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* menegaskan, kaidah *al-dlarar yuzâlu* mempunyai kemiripan substansial dengan kaidah kubra ketiga, *al-masyaqqah tajlibu al-taysir*.¹² Inti kaidah ini merupakan bagian dari upaya syariat dalam menciptakan kemashlahahan dan menolak kerusakan dengan memberi kemudahan bagi kaum muslimin. Ciri kemudahan yang dikandung *al-masyaqqah tajlibu al-taysir* tak lain dan tak bukan adalah upaya merengkuh nilai-nilai mashlahah, yang notabene menjadi 'ikon' kaidah *al-dlarar yuzâlu*.

Disamping itu, dalam banyak kitab kaidah fiqh sering ditegaskan bahwa kaidah ini adalah pijakan dasar dalam menggapai semua bentuk *mashlahah* dan menolak segala jenis *mafsadah*. Prinsip *jalb al-mashalih wa dar' al-mafasid* sebagai pesan inti kaidah ini

¹⁰ Untuk lebih jelasnya, baca Fakhr al-Din Muhammad bin Umar bin al-Husayn al-Râzi, *al-Mahshûl fi Ushûl al-Fiqh*, Jami'ah al-Imam Muhammad bin Su'ûd al-Islamiyyah, Riyadh, Cet I, VI/143. dan Tâj al-Din Ali bin Abd al-Kâfi al-Subuki, *al-Ibhâj*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, 1404, Cet I, III/166.

¹¹ Muslim bin al-Hajjâj al-Naysaburi, ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *Shahih Muslim*, Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, Beirut, IV/1980.

¹² Jalaluddin Abdurrahman bin Abû Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 173.

merupakan point pokok dan dasar pertimbangan fuqaha dalam mencetuskan hukum-hukum fiqh.¹³

Secara lebih khusus, Muhammad Shidqi menyoroti klasifikasi *dlarar* yang menjadi obyek bahasan kaidah ini. Menurutnya, *dlarar* tersebut mencakup *dlarar khâsh* (bahaya yang bersifat pribadi) dan *dlarar 'am* (bahaya kolektif). Disamping itu, upaya menolaknya bisa mencakup upaya pencegahan sebelum maupun setelah terjadinya *dlarar*. Menolak *dlarar* sebelum menimpa bisa dilakukan dengan tindakan pencegahan (preventif) yang mungkin dilakukan. Dalam arti, segala upaya harus kita lakukan agar *dlarar* tidak menimpa. Sementara jika *dlarar* sudah terlanjur terjadi, maka penolakan yang dapat dilakukan adalah dengan pengaturan dan pengelolaan secara baik, serta menghilangkan dan berupaya mencegah agar *dlarar* semacam itu tidak terulang kembali.¹⁴

MAKSUD DAF' AL-DLARAR

Menurut Muhammad Shidqi, yang dimaksud menghilangkan *dlarar* dalam kaidah ini adalah menghilangkan keinginan untuk membalas perbuatan aniaya orang lain yang hanya didasari motif menyakiti (*intiqâm*). Pembalasan tentu hanya akan menambah *dlarar* atau menjadikan *dlarar* yang semula dialami hanya beberapa gelintir individu akan merembet pada orang banyak. Tambah Shidqi, seseorang tidak dapat dibenarkan menimpakan *dlarar* pada orang lain (*idlrâr*) walaupun dilakukan atas dasar perimbangan atau balas dendam. Hukum haram ini berlaku, baik *dlarar* yang ditimpakan ini dijadikan alasan pembeda atas tindakan yang dilakukannya, atau ketika murni sebagai tujuan utama. Ia dapat melakukan tindakan yang membahayakan orang lain, hanya dalam kondisi yang sama sekali tidak ada pilihan lain selain hal itu.

Sebagai contoh kecil, seseorang yang barangnya dirusak orang lain tidak dibenarkan membalas dengan merusak harta-benda pelaku perusakan. Tindakan bodoh ini hanya akan memperkeruh masalah dan akan menimbulkan *dlarar* yang semakin luas. *Dlarar* yang seharusnya hanya dialaminya sendiri akan merambah pada orang lain tanpa ada manfaat sedikitpun. Tindakan yang paling tepat dan

¹³ Muhammad Shidqi al-Burnu, *Op. cit.* 78.

¹⁴ *Ibid*, 79.

bijaksana, seperti yang telah digariskan adalah menuntut ganti barang yang telah rusak sesuai dengan harganya.

Lain halnya apabila *dlarar* yang berhubungan dengan tindakan pidana (*jinâyah*) pembunuhan dan tindakan kriminal lain, yang dalam syariat harus dibayar dengan balasan sepadan (*qishâsh*). Pencabutan nyawa tentu tidak dapat dimusnahkan dari muka bumi, kecuali hanya dengan ancaman hukuman yang sepadan dengan perbuatannya. Dengan memberlakukan *qishâsh*, minimal dan diharapkan akan mengurangi tindakan kriminal lain di kemudian hari.¹⁵

CAKUPAN KAJDAH

Sebagai salah satu dari *al-qawâid al-khams*, kaidah ini mempunyai skala cakupan yang sangat luas dan menyeluruh, sehingga mampu menjangkau hampir semua elemen kehidupan dan menjadi prinsip dasar terbangunnya hukum-hukum syariah. Namun dalam catatan Muhammad Shidqi, inti kaidah ini hanya menegaskan soal kewajiban menghilangkan *dlarar* setelah ia menimpa kita.¹⁶ Artinya, permasalahan *furû'iyah* yang termuat di dalamnya adalah persoalan dimana *dlarar*-nya yang sudah terjadi dan harus segera dihilangkan. Sementara untuk *dlarar* yang belum terjadi, maka *furû'iyah*-nya termuat dalam sub-kaidah *al-dlarar yudfa'u bi qadr al-imkan* (akan dibahas dalam sub-kaidah).

Beragam permasalahan yang dirangkum kaidah ini, antara lain:

1. Diperbolehkannya mengembalikan barang yang sudah dibeli (*mabî'*) yang di dalamnya terdapat kerusakan (*ma'ib*).¹⁷ Sebab, seandainya *ma'ib* itu tidak boleh dikembalikan, maka pihak pembeli pasti akan mengalami kerugian karena telah membeli barang yang sudah rusak, padahal ia telah mengeluarkan biaya untuk itu. Karenanya, apabila barang yang sudah di beli tidak boleh di kembalikan dalam keadaan apapun (termasuk apabila ia telah rusak), karena hal ini jelas mengabaikan dan membiarkan terjadinya *dlarar* pada pembeli. Padahal *al-dlarâr* harus *yuzâlu*.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid, 81.

¹⁷ *Ma'ib* disini harus diartikan sebagai barang yang rusak sebelum proses pembelian atau rusak bukan disebabkan oleh perbuatan si pembeli.

2. Diberlakukannya *khiyâr*¹⁸ (hak untuk memilih), baik *khiyâr majlis*, *khiyâr syarath*, maupun *khiyâr 'ayb* dalam hukum-hukum *mu'âmalah*. Semuanya merupakan upaya preventif (tindakan pencegahan) syariah agar antara penjual dan pembeli tidak mendapati kerugian di saat, di dalam, atau sesudah proses transaksi.¹⁹ Sebab dalam pandangan Islam, kerugian adalah salah satu bentuk *mudlarat* yang harus dihindari.
3. Pemberlakuan *faskh al-nikâh* (gugatan cerai di depan hakim) yang dilakukan seorang istri kepada suaminya yang mempunyai cacat (*'ayb al-nikâh*),²⁰ juga termasuk salah satu cakupan kaidah ini. Seorang istri tentu mendambakan suaminya adalah seorang pria yang sehat secara fisik maupun psikis. Karena itu, bila suaminya mempunyai cacat, maka sang istri diperbolehkan mengajukan gugatan cerai. Sebab bila ia terus bertahan atau bersabar menerima keadaan sang suami, maka ia pasti akan mendapat kesulitan-kesulitan dan penderitaan psikologis yang belum tentu mampu ditanggung. Ini tentu termasuk perbuatan *dlarar*. Di lain pihak, karena statusnya hanya sebagai istri, maka ia tidak mempunyai hak untuk menceraikan suaminya. Sementara sang suami memiliki hak itu. Karenanya, syariah kemudian memberikan hak penyeimbang meminta *faskh* kepadanya agar *dlarar* yang diderita bisa dihilangkan.

Selain contoh-contoh kasuistik di atas, masih banyak permasalahan lain yang terangkum dalam kaidah ini, diantaranya adalah formulasi hukum *syuf'ah*, *qishâsh*, *hudûd*, *dlamân*, *kafârah*, *qasâmah*,

¹⁸ Tentang kejelasan permasalahan *khiyâr* telah dibahas pada catatan kaki kaidah *kubra* ketiga.

¹⁹ Abd al-Mu'min Al-Hishny, *Op. cit.*, I/335

²⁰ *'Ayb al-nikâh* dalam istilah fiqh mempunyai pengertian lebih spesifik daripada *'ayb* yang biasa diasumsikan masyarakat pada umumnya. Dalam pandangan umum, *'ayb* biasanya dianggap sebagai kekurangan yang bersifat fisikal semata. Sementara dalam permasalahan nikah, fiqh mengartikan *'ayb* nikah dalam domain rohani dan jasmani. Contoh cacat rohani adalah seperti penyakit gila, stress, idiot, dsb, sementara *'ayb* jasmani seperti tidak mempunyai dzakar, tidak bervagina, impoten, atau tidak mampu memberi nafkah lahir.

daf' al-shâ'il dan *bughât*, hingga *nashb al-a'immah*.²¹ Pada intinya, semua konstruksi hukum di atas terbangun atas upaya menghilangkan bahaya (*daf' al-dharar*) dan menggapai kebaikan (*jalb al-mashâlih*). Prinsip mendirikan pemerintahan (*nashb al-a'immah*) misalnya, jelas merupakan upaya syariah untuk melindungi orang-orang lemah dan tak berdaya dari perbuatan aniaya orang-orang kuat atau para penguasa, serta agar ada ketertiban hukum dan keteraturan sosial, sehingga orang-orang yang punya hak dapat memperoleh apa yang menjadi haknya.²² Sebab, apa jadinya bila dalam satu negara tidak ada pemerintahan, pasti yang berlaku adalah hukum rimba; yang kuat memeras yang lemah; yang perkasa menindas yang tak berdaya.

Sedangkan *hijr* pada harta debitur (orang yang berhutang) bertujuan untuk mencegah agar kreditur (penghutang atau *ghuramâ'*) dapat memperoleh haknya walaupun pihak debitur mengalami kebangkrutan (*taflis*). Sementara *hijr* pada harta anak-anak atau orang gila dengan memberikan hak pengelolannya kepada wali masing-masing, adalah upaya pengelolaan harta agar tidak terbuang percuma atau tersia-sia akibat ketidakmampuan mereka dalam mengelola hak milik sendiri.²³

Sementara unsur *daf' al-dlarar* (menghilangkan kesulitan) dalam akad *syuf'ah*²⁴ merupakan usaha perlindungan yang diberikan Islam agar antara pihak yang berserikat tidak mengalami kesulitan dalam pembâgian haknya, serta agar si *syafi'* (pemilik hak *syuf'ah*) terhindar dari kesulitan mendapat teman sekutu yang belum tentu dikenal dan belum jelas baik-buruknya. Sebab sudah menjadi tabiat dasar manusia

²¹ Telaah kembali pada Tâj al-Din Abd al-Wahâb bin 'Ali al-Subuki, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. 'Adil bin Abd al-Maujud & 'Ali Muhammad Iwadi, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, cet. I, 1991, I/41.

²² Teliti kembali pada Al-'Ala'i dalam *Majmu' al-Mudzhahab*, *Op. cit.* I/46. atau Abu Bakar bin Muhammad Taqiyuddin al-Hishni, *Op. cit.*, I/338.

²³ Ibid.

²⁴ *Syuf'ah* dalam istilah fiqh adalah hak kepemilikan secara paksa yang dimiliki oleh mitra kerja lama (*syarik al-qadim*) atas mitra kerja baru (*syarik al-hadits*) untuk menghilangkan dampak negatif yang mungkin ditimbulkan pada penjualan yang dilakukan oleh salah seorang pemilik awal. Lebih jelas baca Muhammad bin Ahmad al-Ramli, *Nihâyah al-Muhtâj ila Syarh al-Minhâj*, Dar al-Fikr, jilid V h. 195.

selalu menyenangkan teman yang telah dikenal akrab, apalagi teman serikat dalam satu rumah seperti dalam masalah *syuf'ah* ini.²⁵

Dalam permasalahan *qishâsh*, yang oleh sebagian kalangan dianggap sebagai sebuah formulasi hukum yang tidak relevan untuk masa sekarang, dengan melihat esensi kaidah ini jelas terdapat, *daf' al-dlarar*. Karena dengan pelaksanaan *qishâsh*, orang yang hendak melakukan kejahatan akan berpikir dua kali untuk melaksanakan kejahatannya. Hikmah dari pelaksanaan *qishâsh* sendiri adalah sebagai pencegah terulangnya pembunuhan dan tindak pidana lainnya. Secara sepintas, *qishâsh* dapat dipahami sebagai hukuman setimpal yang diberikan kepada orang yang melakukan tindakan pidana, yang dilakukan pada harta, anggota tubuh, dan jiwa orang lain.²⁶

Relevansi kaidah ini juga ditemukan pada pelaksanaan *hudud*, sebuah bentuk hukuman yang teknis pelaksanaan dan ukurannya telah ditentukan. Makna *hudûd* sebenarnya tidaklah berbeda dengan *qishâsh*, namun *hudûd* dilaksanakan karena *haqq Allah*, seperti hukuman bagi pelaku zina, atau hak-hak yang didalamnya berkumpul antara *haqq Allah* dan *haqq adami* (hak-hak manusia), seperti hukuman bagi pelaku *qadzif* (tuduhan zina). Sedangkan *qishâsh* dilaksanakan dalam rangka memenuhi *haqq adami*, bukan *haqq Allah*.²⁷

Esensi kaidah ini juga terdapat dalam peraturan syariah seputar persoalan pemerintahan, misalnya dalam permasalahan *nashb al-a'immah* (pengangkatan seorang pemimpin). Nabi saw. bahkan bersabda, "Ketika ada tiga orang keluar untuk melakukan perjalanan, hendaklah mereka mengangkat salah seorang diantara mereka sebagai pemimpin". Dijelaskan lebih lanjut bahwa yang dikehendaki dengan tiga orang dalam hadits di atas adalah batas minimal terbentuknya sebuah kelompok (*jama'ah*).²⁸ Ibn Taymiyah menyimpulkan—dari hadits di atas dan sebuah hadits lain—bahwa ketika Nabi saw. mewajibkan

²⁵ Taqiyuddin al-Hishni, *Op.cit.*, I/335.

²⁶ Baca *Mawsu'ah al-Fiqhiyyah*, Wizârah al-Awqâf Wa al-Syu'ûn Bi al-Kuwait, XXXIII/256-261. dan Musthafa bin Sa'ad al-Rahibani, *Mathâlib Uli al-Nuha fi Syarh al-Muntaha*, al-Maktab al-Islami, VI/21-22.

²⁷ Ibid, XVIII/8-9 dan hal 129-130.

²⁸ Baca Muhammad Syams al-Haq al-'Azhim, *'Awn al-Ma'bûd bi Syarh Sunan Abi Dawud*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, cet.II, VII/191-192.

tiga orang untuk menjadikan salah seorang diantara mereka sebagai pemimpin dalam sebuah kelompok kecil (baca; tiga orang), sebenarnya beliau sedang mengingatkan pada kelompok-kelompok lain yang lebih besar. Karenanya, keberadaan sebuah negara dan pemerintahan merupakan suatu keharusan, karena tanpa hal itu, pelaksanaan *hudud*, *amar ma'ruf-nahy munkar*, dan banyak hal lain, tidak bisa terwujud dan tercapai. Atau dengan pengertian lain bahwa, keberadaan pemerintahan adalah untuk menghilangkan dampak negatif (baca; *dlarâr*) pada masyarakat yang beraneka ragam.²⁹

Contoh permasalahan yang lebih 'kecil' dan seringkali terjadi dalam kehidupan sehari-hari adalah persoalan dahan pohon yang mengganggu rumah orang lain. Dahan pohon yang menjulur panjang hingga mengenai sebagian dari rumah tetangga, misalnya, harus segera dipotong. Artinya, pemilik pohon boleh dipaksa untuk memotong dahan pohon tersebut sebagai upaya mencegah timbulnya *dlarar* pada orang lain. Hukum yang sama berlaku bagi seorang yang bagian rumah atau galian tanahnya 'mengkorup' sisi jalan umum hingga mengganggu para pengguna jalan; ia boleh dipaksa untuk memangkas (bagian rumah) dan menimbun (galian tanahnya), agar para pemakai jalan bisa berlalu-lintas secara aman dan nyaman.³⁰

Dan masih banyak lagi permasalahan lain yang di dalamnya terkandung ruh kaidah *al-dlarar yuzâl*. Pada intinya, semua contoh yang telah atau yang belum disebutkan di sini adalah bagian dari upaya menolak *mudlarat* yang sudah terjadi.

BEBERAPA SUB KAIDAH (AL-QAWA'ID AL-MUNDARIJAH)

Diantara sub-kaidah yang memiliki esensi senada dengan *al-dlarar yuzâlu* adalah:

²⁹ Taqiyuddin Ibn Taymiyyah, *al-Siyasah al-Syar'iyah fi Islâh al-Râ'i wa al-Ra'iyah*, Maktabah Ibn Taymiyyah, h. 217 dst.

³⁰ Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *Op. cit.*, h. 82.

SUB PERTAMA

الضرر يدفع بقدر الامكان

Bahaya harus ditolak semampu mungkin

Sebagaimana telah ditegaskan di muka, kaidah induk "*al-dlarar yuzâlu*" berlaku dalam segala permasalahan dimana unsur *madlarat*-nya sudah terlanjur terjadi. Sementara kaidah "*al-dlarar yudfa'u bi qadr al-imkan*" ini berlaku dalam segala persoalan dimana sisi *dlarar*-nya belum atau akan terjadi. Titik tekan yang terakhir ini berdasarkan konsep *mashlahah mursalah*³¹ dan *siyasah syar'iyah*,³² yakni upaya preventif (pencegahan) yang dinilai lebih baik dalam pandangan syariat daripada upaya kuratif (penghilangan),³³ atau dalam dunia kedokteran dikenal jargon: mencegah lebih baik daripada mengobati. Inilah dasar terbangunnya kaidah *al-dlarar yudfa'u bi qadr al-imkân*.

Secara substantif, kaidah ini menandakan bahwa segala macam bahaya, jika memungkinkan, harus segera ditangkal secara total. Tapi bila tidak bisa, maka cukup ditolak semampunya saja, sesuai kadar kemampuan yang dimiliki (*bi qadr al-imkan*). Ketentuan ini (baca; menolak sesuai kemampuan) berdasarkan konsep dasar fiqh, bahwa setiap taklif syariat harus disesuaikan dengan kadar kemampuan mukal-laf untuk melaksanakannya.³⁴ Allah berfirman dalam al-Baqarah, 286:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya

³¹ *Mashlahah Mursalah* adalah sebuah konsep metodologi penggalian hukum yang biasa dipakai madzhab Maliki, dimana obyek kajiannya berkisar pada upaya penggalian nilai-nilai *mashlahah* yang tidak dijelaskan secara gamblang oleh syariat, apakah akan diadopsi atau tidak. Walaupun tidak terdapat penjelasan gamblang, tapi pengadopsian *mashlahah* jenis ini tetap memiliki validitas tinggi (*mu'tabar*) secara syar'i. Salah satu contohnya adalah kandungan *mashlahah* yang terdapat pada proses pengumpulan dan penulisan ayat-ayat al-Qur'an dalam satu mushaf; walaupun tidak pernah ada penegasan langsung dari Nabi, namun nilai *mashlahah* yang terkandung dalam penulisan ini tidak terbantahkan dan diakui validitasnya. Nilai *mashlahah* ini lah yang disebut sebagai *mashlahah mursalah* dan dijadikan pijakan hukum pengumpulan dan pembukuan al-Quran dalam satu mushaf. Teliti dalam Dr. Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut, vol. VII, 2001, h. 237.

³² *Siyasah Syar'iyah* = Kebijakan strategis hukum syariat.

³³ Muhammad Shidqi al-Burnu, *Op. cit.*, 80.

³⁴ *Ibid.*

Banyak sekali persoalan *furū'iyah* yang termuat dalam kaidah ini. Dalam *al-Wajīz fī Qawā'id al-Fiqh*, Muhammad Shidqi memilahnya dalam dua klasifikasi; (1) penolakan *dlarar* dalam persoalan yang mengandung *mashlahah* umum (*al-mashālih al-'āmmah*); (2) penolakan yang mengandung *mashlahah* khusus (*al-mashālih al-khāshshah*).³⁵

Contoh permasalahan yang mengandung unsur *mashlahah* umum, antara lain;

1. Jihad. Pemberlakuan jihad sebagai benteng pertahanan agama bertujuan untuk mencegah bahaya yang ditimbulkan oleh musuh-musuh Islam.³⁶ Jika pasukan musuh sudah memasuki kawasan atau negara Islam, maka seluruh umat Islam diwajibkan berperang mempertahankan agamanya sekuat tenaga. Baik laki-laki, perempuan, anak-anak, bahkan hamba sahaya sekalipun; semuanya diwajibkan mempertahankan diri dengan seluruh kemampuan yang dimiliki.³⁷
2. *'Uqūbat*, yakni hukuman syariat berupa potong tangan bagi pencuri dan perampok, *qishāsh* bagi pembunuh, *rajam* dan *jild* bagi pezina, atau *ta'zir* bagi pelanggaran hukum yang tidak sampai menetapkan *had* atau *qishāsh*. Semuanya merupakan *mafsadah* bagi para pelaku pelanggaran,³⁸ sehingga sedapat mungkin harus dihindari. Cara menghindarinya tidak lain adalah dengan tidak melakukan pelanggaran, baik pelanggaran pada hukum syariat atau tertib sosial.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Taqiyyuddin Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini al-Hishni, *Kifāyat al-Akhyar*, al-Hidayah, Surabaya, (t.t.) II/207.

³⁸ Muhammad Shidqi al-Burnu, *Op. cit.* h. 80 dan Izzuddin Abd al-Aziz bin Abd al-Salam, *al-Qawā'id al-Shughra*, Dar al-Fikr al-Mu'ashir, Damaskus, 1416 H. I/54, serta *Qawā'id al-Ahkām fī Mashālih al-Anām*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, (t.t.) I/12. Izzuddin menegaskan, semua jenis *'uqūbat* mengandung unsur *mafsadah* bila dinisbatkan kepada pelaku pelanggaran, sehingga pemberlakuannya bukan menjadi tujuan (*al-mathlub*). *'uqūbat* hanyalah sebuah perantara untuk menggapai *mashlahah* yang lebih besar, misalnya sebagai sarana penjara bagi pelaku pelanggaran. Sementara bila *'uqūbat* dinamakan sebagai bentuk *mashlahah*, maka ia tidak lebih dari kiasan; yakni menamai sebab berupa kemafsadahan—misalnya—potong tangan dengan manfaat (*aqibah: musabbab*) yang akan dirasakan berupa terlindunginya harta benda bagi orang banyak. Lihat *Ibid.*

3. *Sadd al-dzari'ah*. *Sadd al-dzari'ah* secara bahasa adalah menutup perantara, baik perantara menuju halal atau haram. Sedangkan secara istilah adalah menutup perantara pada hal-hal yang mengandung *mafsadah* (haram). Contohnya seperti haramnya berduaan dengan selain mahram (*khalwat*). Keharaman *khalwat* ini adalah sebagai upaya menangkalkan keharaman berbuat zina, dimana *khalwat* sendiri adalah perantara ke arah zina.³⁹

Sedangkan contoh-contoh menghilangkan *dlarar* untuk mewujudkan *mashlahah* khusus, diantaranya adalah;

1. *Hijr al-Safih*. Seorang *safih* (idiot) tentu tidak dapat mengelola harta benda yang dimilikinya dengan baik, sehingga besar kemungkinan akan terbuang percuma. Karena itu, diberlakukanlah *hijr* (pembatasan dan pengambilalihan hak atas harta) oleh kerabatnya, yang dinilai mampu mengelola, sehingga harta si *safih* tidak tersia-sia.⁴⁰
2. *Hijr al-Muflis*, yakni pembatasan dan pengambilalihan hak atas harta benda seseorang yang mengalami kebangkrutan (*pailit*) akibat banyaknya beban hutang. Pengelolaan harta *muflis* ini diserahkan pada kebijakan lembaga peradilan (*Qadli* atau Hakim), dan selanjutnya dipakai untuk membayar hutang-hutangnya. Hal ini dilakukan demi menolak bahaya bagi pihak pemberi hutang (kreditur) akibat tidak terbayarnya hutang yang telah mereka berikan pada si *muflis*.
3. Pemberian hak kuasa kepada *qadli* untuk mencegah-tangkal (*cekal*) kepada pemilik hutang (*debitur*) dalam melakukan perjalanan, baik keluar daerah atau keluar negeri, sesuai permohonan dari kreditur. Hak kuasa *qadli* ini bertujuan agar pihak kreditur tidak dirugikan jika sewaktu-waktu debitur melarikan diri sebelum membayar hutang-hutangnya⁴¹.
4. Jika seorang bapak tidak mau memberi nafkah pada anaknya yang masih kecil, maka ia harus diberi hukuman penjara, dan harta yang dimilikinya dijadikan sebagai biaya perawatan

³⁹ Untuk lebih mengetahui secara detil tentang konsep *Sadd al-Dzari'at*, silakan dirujuk dalam kitab-kitab Ushul Fiqh, diantaranya, Dr. Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut, vol. VII, 2001, h. 240-251.

⁴⁰ Muhammad Shidqi al-Burnu, *Op. cit.* h. 81.

⁴¹ *Ibid.*

anaknyanya. Hal ini demi mencegah keterlantaran dan bahkan kematian kematian sang anak.⁴²

Dan masih banyak contoh-contoh lainnya, yang pada prinsipnya merupakan upaya penanggulangan *mafsadah* yang belum nyata tapi sangat mungkin terjadi. Intinya, semua itu merupakan upaya preventif agar umat Islam terhindar dari bahaya yang sewaktu-waktu datang tanpa diundang.

SUB KEDUA

الضرورات تبيح المحظورات

Kondisi dlarûrah akan memperbolehkan sesuatu yang semula dilarang

Sangat banyak sekali cakupan permasalahan yang dikandung sub-kaidah ini. Namun sebelum melanjutkan pembahasan pada contoh-contoh kasuistik yang dikandungnya, kiranya perlu ditegaskan disini bahwa ada tiga hal yang menjadi pengecualian kaidah ini; yakni kufur, membunuh, dan berzina. Ketiga jenis perbuatan tersebut tidak boleh dilakukan dalam kondisi apapun, termasuk kondisi *dlarûrat*. Artinya, ketiga hal tersebut dalam kondisi apapun tetap diharamkan.⁴³ Sementara segala jenis perbuatan yang pada mulanya dilarang—selain ketiga hal di atas—boleh dilakukan dalam kondisi *dlarûrat*. Sebagian diantara contoh-contohnya adalah sebagai berikut:

1. Membuka aurat di depan dokter saat proses pengobatan. Dalam permasalahan ini, membuka aurat yang pada asalnya diharamkan menjadi diperbolehkan mengingat kondisi sakit yang memang mengharuskan aurat itu dibuka. Namun tentu sesuai dengan kadar kebutuhan saat pengobatan saja, tidak lebih.

2. Makan atau minum hal-hal yang haram demi menjaga kelangsungan hidup. Dalam kondisi kelaparan, diperbolehkan memakan atau meminum barang-barang yang sebenarnya diharamkan, seperti bangkai atau *khamr*. Bahkan, mencuri barang orang lain pun tidak dipermasalahkan, dengan catatan orang yang kita curi barangnya tidak dalam kondisi yang sama dengan kita (*dlarûrat* atau kritis). Cara mengukur sebatas mana kita dikatakan kritis atau akan menemui

⁴² Ibid.

⁴³ Dr. Wahbah al-Zuhayli, *Subûl al-Istifâdah*, Dar al-Maktabi, Damaskus, Syiria, cet I, 2001, h. 32 dst.

ajal, bisa dengan jalan yakin, *zhan* (persepsi kuat), ataupun sekedar asumsi saja.⁴⁴

3. Pemimpin yang mempunyai kewenangan membuat undang-undang hukum yudisial (baca: fiqh) seharusnya adalah seorang mujtahid yang adil. Akan tetapi dalam tataran praktis, ternyata sangat sulit menemukan kriteria pemimpin seperti itu. Pemimpin yang punya sikap seorang negarawan sulitnya bukan main, apalagi yang punya kapasitas keilmuan seorang mujtahid. Kebanyakan pemimpin-pemimpin masa kini adalah politikus murni, *broker* politik, bahkan tak jarang seorang makelar politik. Karena itulah, al-Ghazali dalam *al-Wasîth* dan al-Rafî'i dalam *al-Muharrar* menandakan, bila seorang pemimpin belum mencapai derajat mujtahid, akan tetapi ia telah memiliki kewenangan dan legitimasi penuh dari rakyat (*dzu syaukah*), maka segala keputusan yang diambilnya telah dianggap legal secara syar'i. Sebab kondisi demikian telah dianggap *dlarûrat*, sehingga hal-hal yang sebelumnya dilarang menjadi boleh dilaksanakan.⁴⁵ Hukum inilah, demikian kata Ibn Hajar, yang sangat tepat dengan zaman sekarang (zaman di masa hidupnya Ibnu Hajar).⁴⁶ Ketentuan di atas tidak hanya berlaku dalam lingkup sebuah negara, Indonesia misalnya, melainkan juga berlaku dalam skala yang lebih kecil. Contohnya pemimpin suatu kelompok atau golongan tertentu, dimana ia terpilih bukan berdasarkan kualitas keilmuan dan keadilannya, akan tetapi lebih disebabkan besarnya pengaruh yang dimiliki. Dalam kondisi seperti ini, kebijakan yang diambil sang pemimpin yang notabene awam dibidang agama tetap harus dipatuhi oleh anggota-anggota kelompoknya.

4. Merobohkan bangunan atau salah satu temboknya untuk memadamkan api. Hal ini boleh dilakukan pada rumah orang yang terbakar, sebab bila tidak dirobuhkan maka apinya bisa menjalar pada rumah-rumah lain yang berhimpitan dengan rumah yang terbakar itu.

5. Mengeluarkan zakat fitrah pada permulaan ramadhan, atau mengganti dengan kadar nominalnya. Hal ini menurut Ibn Arafah

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid. Mengenai kejesalan syarat ini, teliti kembali Kaidah Kubra Kedua; "*al-Masyaqqah Tajîb al-Taysîr*"

⁴⁶ Ketentuan ini pula yang mendasari pemberian gelar "*Walîy al-amr al-dlarûri bi al-syaukah*" kepada Soekarno oleh ulama-ulama NU pada masa Agresi Belanda tahun 1945 lalu. Dengan fatwa itu, maka segala keputusan yang diambil Soekarno wajib ditaati oleh rakyat Indonesia selama hal itu tidak melanggar nash syar'i.

(salah seorang ulama madzhab Hanafi, dan didukung oleh ulama Hanafiyah yang lain) diperbolehkan karena memang menjadi kebutuhan mendesak (*dlarûrat*) akan mata uang daripada bahan makanan.⁴⁷ Sementara menurut Syafi'iyah, membayar zakat fitrah sebelum hari raya idul fitri diperbolehkan; tetapi menggantinya dengan nilai nominal, misalnya diganti dengan uang, tidak diperbolehkan.

6. Memakan makanan atau memakai pakaian orang lain dalam kondisi *dlarûrat*. Hal ini bisa saja terjadi pada orang-orang yang telah bertaubat, tapi ditangannya masih terdapat harta haram milik orang lain, sementara dia sendiri tidak mempunyai harta sedikitpun selain harta milik orang lain itu. Dalam kondisi demikian, mengutip al-Dawi al-Maliki, ia diperbolehkan memakainya sesuai kadar kebutuhan untuk mempertahankan hidup, atau memakai pakaian haram secukupnya demi menutupi aurat. Sebab pada kedua hal itu (baca: makan untuk mempertahankan hidup dan memakai baju untuk menutup aurat), ia mempunyai hak pada harta milik orang lain.⁴⁸ Artinya, orang yang mempunyai harta itu berkewajiban memberi sedikit dari hartanya untuk membantu orang lain yang sedang kelaparan atau tidak punya pakaian.

7. Hutang-piutang bahan makanan, misalnya hutang tepung atau roti antar tetangga. Menurut Abu Hanifah, jika transaksinya dilakukan dengan memakai timbangan, maka tidak boleh dibayar dengan timbangan pula, melainkan harus dibayar dengan nilai nominalnya (*qîmah*).

Sekilas tentang *Mashlahah* dan *Dlarûrat*

Nilai *mashlahah* yang dikandung karena ada *dlarûrat*, menurut al-Ghazali, merupakan sesuatu yang sudah disepakati ulama (*muttafaq alayh*). Sehingga wajib dilakukan walaupun dalam sisi lain mengandung *dlarar*. Dalam istilah lain, masih mengutip al-Ghazali, hal itu termasuk kategori *mashlahah mursalah*. Dan *mashlahah mursalah* ini wajib menjadi pertimbangan apabila mengandung nilai *mashlahah* yang primer (*dlarûriyat*), pasti (*qath'iyat*), dan universal (*kulliyat*).

Yang dimaksud *dlarûriyat* adalah salah satu dari lima prinsip pemeliharaan, yakni pemeliharaan atas agama (*hifdz al-din*), jiwa (*al-*

⁴⁷ Wahbah Zuhayli, *Op. cit.* h. 34.

⁴⁸ Ibid.

nafs), akal (*al-aql*), keturunan (*al-nasab*), dan harta benda (*al-mâl*). Sedangkan yang dimaksud *qath'iyat* ialah kemashlahahan yang sudah pasti digapai. Sementara arti dari *kulliyat* adalah sebetuk kemashlahahan yang mempunyai manfaat menyeluruh dan universal bagi seluruh umat Islam. Seperti diperbolehkannya membunuh sandera Islam yang ditawan dan dijadikan tameng hidup oleh orang-orang kafir. Dengan demikian, ketika banyak orang Islam yang ditawan dalam peperangan, dan mereka dijadikan sandera dan tameng hidup untuk merebut negara Islam, maka mempertahankan negara dengan jalan menumpas kaum kafir beserta sandera-sandera yang notabene adalah orang Islam, wajib dilakukan. Sebab dalam kondisi demikian, nilai mashlahahnya sudah berbaur dengan kondisi *dlarûrat*, sehingga diperbolehkan mengorbankan sebagian kaum muslimin tersebut untuk mencapai *mashlahah* yang *dlarûriyat* (baca: menjaga agama lewat negara), *qath'iyat* (baca: pasti menang dengan membunuh musuh beserta para sandera), dan *kulliyat* (baca: manfaat kemenangan akan dirasakan oleh seluruh umat Islam). Sebab bila tentara musuh dibiarkan menguasai negara Islam, maka besar kemungkinan mereka akan membunuh seluruh penduduk negara yang notabene adalah orang-orang Islam.⁴⁹

SUB KETIGA

ما أبيع للضرورة يقدر بقدرها

Sesuatu yang diperbolehkan karena kondisi darurat harus disesuaikan dengan kadar dlarûrahnya

Mudahnya, sesuatu yang asalnya dilarang kemudian diperbolehkan karena keadaan terpaksa (*dlarûrah*), tidak boleh dinikmati seenaknya atau sepuas-puasnya, melainkan harus disesuaikan dengan kadar *dlarûrah* yang diderita. Contohnya seperti seseorang yang berada dalam kondisi mendekati kematian (*mudlthar*) karena kelaparan. Dia bisa mendapat *rukshah*, yakni diperbolehkan makan daging bangkai, yang sebenarnya haram dimakan. Akan tetapi, walaupun boleh makan bangkai, yang hanya merupakan penyambung hidup, ia tidak boleh (*haram*) makan sepuas-puasnya dan sekenyang-kenyangnya. Karena setelah nyawanya terselamatkan (dengan makan bangkai

⁴⁹ Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syawkani, ed. Muhammad Sa'id al-Badri, *Irsyâd al-Fuhûl*, cet. I, 1992, Dar al-Fikr, Beirut, I/404.

secukupnya), maka ia sudah tidak dikategoriksan sebagai *mudlthar*. Dengan demikian, hukum diperbolehkan makan barang haram telah hilang sebab hilangnya alasan ('*illat*) yang memperbolehkan.⁵⁰

Hal ini juga berlaku bagi orang yang berpenyakit kronis, bertambah parah penyakitnya, atau tidak kunjung sembuh, tertinggal oleh rekan-rekan seperjalanannya, khawatir tidak mampu berjalan secara normal atau tidak mampu menaiki kendaraan; semuanya bisa mendapat *rukhsah* sesuai kadar kesulitan masing-masing.⁵¹ Namun ketentuan di atas mengecualikan orang yang melakukan maksiat, misalnya seseorang yang melakukan perjalanan dengan motif mengerjakan hal-hal yang berbau maksiat (*ma'shiyat bi al-safar*), atau orang-orang yang dalam pandangan syariah tidak dihargai jiwanya (*muhaddar*), seperti orang kafir, murtad, orang yang tetap meninggalkan shalat setelah mendapat teguran imam atau pemimpin, pembunuh saat perampokan atau pembegalan; mereka semua tidak akan mendapat *rukhsah* berupa diperbolehkan memakan bangkai walaupun sedang kelaparan. Ketentuan ini berlaku selama si kafir dan murtad tidak mau masuk Islam, atau si pelaku maksiat tidak mau bertaubat.⁵² Hal ini berdasarkan kaidah *al-rukhash lâ tunâthu bi al-ma'âshi*; yakni bahwa *rukhsah* yang diberikan syariah tidak dapat diberlakukan pada pekerjaan-pekerjaan yang mengandung maksiat. Seperti yang akan dijelaskan dalam kaidah *aghlabiyyah* ke empat belas.

Contoh lain yang menjadi cakupan kaidah ini adalah diperbolehkannya *ta'addud al-jumat* (pelaksanaan shalat jumat lebih satu tempat dalam satu kawasan). Jika tempat pelaksanaan shalat jumat tidak dapat dilaksanakan dalam satu tempat, semisal karena sulit untuk mengumpulkan jama'ah atau karena tempatnya tidak memenuhi kapasitas, maka shalat jumat boleh dilaksanakan di dua tempat berbeda, sesuai dengan kebutuhan. Dengan demikian, bila dua tempat sudah mencukupi, maka shalat jumat tidak boleh didirikan di tiga atau empat tempat, begitu seterusnya. Sebab, *dlarûrat* harus ditakar sesuai kadarnya.⁵³

⁵⁰ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadâni, *Op.cit.* h. 250.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid. Tentang kaidah *al-rukhash la tunathu bi al-ma'âshi* akan di jelaskan dalam bab tersendiri tepatnya kaidah *aghlabiyyah* ke-14.

⁵³ 'Abdullâh bin Sa'îd Muhammad 'Ubbadi al-Lahji, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Dar al-Rahmah, Surabaya, cet. III 1410 H. h. 43.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa, kaidah *ma ubiḥa li al-dlarûrat yuqaddaru bi qadrihâ* merupakan batasan diperbolehkannya melakukan hal-hal yang diharamkan.⁵⁴ Artinya, kaidah ini adalah rambu-rambu setiap perbuatan yang dilakukan atas nama *dlarûrah* agar digunakan sebagaimana mestinya dan tidak berlebih-lebihan. Ketentuan ini dapat dimengerti, karena apabila *udzur* (baca; kondisi *dlarûrah*) sudah hilang, tentunya sebuah pekerjaan akan kembali seperti semula dan bisa dilaksanakan sesuai ketentuan asal. Disamping itu, sesuatu yang diperbolehkan karena kondisi *dlarûrah* sebenarnya hanyalah merupakan alternatif pekerjaan yang memang tidak dapat dilaksanakan.⁵⁵ Ditambahkan oleh Muhammad Shidqi, andaikan tidak demikian, maka akan ada orang yang mengklaim bahwa antara pengganti dan yang diganti akan dapat berkumpul dalam satu waktu. Atau sama artinya kita setuju apabila makna kiasan dan makna hakiki akan dapat digunakan pada saat yang bersamaan. Dua premis yang sama sekali tidak benar. Seperti halnya tayammum—yang diperbolehkan karena *udzur* berupa sakit, tidak ada air, atau kesulitan menemukannya—sebenarnya merupakan alternatif pengganti wudlu. Dengan demikian, apabila *udzurnya* telah hilang, maka tayammum pun menjadi batal bersamaan hilangnya *udzur* tersebut. Apabila tayammun dilakukan karena tidak menemukan air, maka ia menjadi batal karena telah ditemukannya air. Namun apabila karena sakit, maka tayammum akan batal karena kesembuhan.

Pengecualian kaidah ما أبيع للضرورة بقدرها

Masalah-masalah yang dikecualikan dari kaidah ini, antara lain;

1. *Bay' Arâyâ*

Yakni penjualan anggur atau kurma yang masih berada di atas pohon dengan anggur atau kurma yang sudah kering. Kadar timbangan kedua jenis barang itu jelas berbeda, karena yang satu kering sementara yang lainnya basah. Akan tetapi, karena transaksi jenis ini sudah menjadi kebutuhan umum kaum miskin Arab kala itu, maka Rasulullah saw memberikan keringanan hukum (*rukhsah*) dengan diperbolehkannya melakukan jual-beli seperti tersebut di atas. Pada

⁵⁴ Yasin al-Fadâni, *Op.cit.*, 251.

⁵⁵ Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *Op. cit.*, h. 147-149.

mulanya, transaksi semacam ini hanya diperbolehkan bagi orang-orang fakir,⁵⁶ kemudian pada akhirnya diperbolehkan juga bagi orang-orang kaya.⁵⁷ Tepat pada titik inilah (*bay' arâyâ* juga diperbolehkan bagi orang-orang kaya), konstruksi hukum ini termasuk pengecualian kaidah *mâ ubiḥa li al-dlarûrat yuqaddaru bi qadrihâ*.

Sementara alasan mengapa orang kaya juga diperbolehkan, adalah karena memandang keumuman teks hadits ('*umum al-lafzh*) yang menerangkan diperbolehkannya *bay' arâyâ*, tanpa melihat kekhususan sebab (*khusus al-sabab*) yang melatar belakangi disabdakannya hadits tersebut. Hadits Shahih yang diriwayatkan oleh Sahal bin Abi Hatsmah itu berbunyi:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ التَّمْرِ بِالتَّمْرِ إِلَّا أَنَّهُ رَخَّصَ فِي الْعَرَايَا
يُبَاعُ بِخَرِصَهَا مِنَ التَّمْرِ يَأْكُلُهَا كُلُّهَا رَطْبًا

Rasulullah melarang pembelian buah dengan bayaran buah, tapi beliau memberi kemurahan hukum pada bay' arâyâ; yaitu dibelinya kurma basah yang sudah dapat dimakan seluruhnya dengan pembayaran kurma kering. (H.R. Abi 'Awanah dan yang lain)⁵⁸

Asbâb al-wurûd atau sebab-sebab disabdakannya hadits ini, menurut riwayat al-Syafi'i, bermula saat musim kurma mulai berbuah. Saat itu, kaum fakir Anshar menghadap Nabi dan mengeluhkan bahwa mereka tidak mempunyai uang sedikitpun untuk membeli kurma muda. Padahal mereka juga ingin menikmati buah kurma yang masih muda dan lezat untuk makanan kecil (*camilan*). Yang mereka punya hanyalah kurma yang sudah kering. Sementara Nabi sendiri pernah melarang pembelian buah yang ditukar dengan buah. Setelah mendengar keluhan itu, Nabi memberikan kelonggaran pada mereka untuk membeli kurma yang masih muda dengan takaran kurma

⁵⁶ Yang dimaksud fakir di sini berbeda dengan pengertian fakir dalam bab zakat. Yang dimaksud fakir dalam *bay' araya* adalah orang-orang yang tidak memiliki alat tukar resmi (*nuqud* atau emas-perak). Lihat, *Ibid*, h. 252.

⁵⁷ 'Abdullah bin Said Muhammad 'Ubbadi al-Lahji, *Op.cit.*, h. 43.

⁵⁸ Teks hadits yang paling mendekati bunyi hadits yang disebutkan dalam *al-Fawâid al-Janiyyah* kami temukan dalam Abi 'Awanah Ya'qub bin Ishaq al-Isfara'ini, ed. Ayman bin 'Arif al-Dimasyqi, *Musnad Abi 'Awanah*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, cet I, 1998, III/295. Periksa juga Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, ed. Dr Musthafa Dib al-Bugha, *Shahih Bukhari*, Dar Ibn Katsir al-Yamâmah, Beirut, cet III, 1987, II/760 dst. dan Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi, *Op. cit.*, III/1168 dst.

yang sudah kering, melalui sabda yang telah disebutkan di atas.⁵⁹ Inilah yang menjadi dasar diperbolehkannya *bay' arâyâ*.

Jika dilihat ke-umum-an teks (*'umum al-lafzh*)-nya, maka redaksi hadits di atas tidak melarang kaum kaya untuk melakukan transaksi *bay' arâyâ*. Sebab disana tidak ada ketentuan khusus bahwa yang boleh melakukan transaksi jenis ini hanyalah kaum fakir, walaupun sebab yang melatarbelakangi disabdakannya hadits itu bersifat khusus. Yakni yang menghadap Nabi saat itu hanya orang-orang fakir saja. Inilah yang dimaksud dengan; *Al-'ibrah bi umum al-alfâdz la bi khusus al-sabab* (yang harus menjadi pertimbangan hukum adalah ke-umum-an teks, bukan ke-khusus-an sebab) dalam permasalahan ini.

Dari sudut pandang berbeda, Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani menambahkan bahwa, dikotomi fakir dan kaya bukan merupakan pertimbangan utama atas diperbolehkannya *Bay' arâyâ*. Yang menjadi titik tekan hadits di atas, ujar Syaikh Yasin, adalah munculnya keluhan dan permohonan dari kaum Anshar, yang kebetulan adalah orang-orang fakir. Artinya, seandainya yang memohon kepada Nabi saat itu adalah orang-orang kaya, maka niscaya Nabi pun akan mengabulkan permohonan mereka. Terbukti, masih mengutip penegasan Syaikh Yasin, dalam redaksi hadits di atas tidak terdapat satu kalimat pun yang menyinggung persoalan kaya dan miskinnya pelaku *bay' arâyâ*.⁶⁰

2. Sumpah *li'ân*

Li'ân adalah kalimat-kalimat khusus yang dijadikan argumen oleh seorang suami di hadapan hakim untuk menuduh zina pada sang istri.⁶¹ Seperti perkataan seorang suami: "Demi Allah aku bersaksi bahwa aku adalah orang yang benar atas tuduhanku tentang istriku yang berzina." Perkataan ini harus dilakukan empat kali. Pengucapan empat kali ini berfungsi seperti empat orang saksi perbuatan zina. Dan setelah melakukan perkataan ini ia wajib mengatakan: "Dan laknat Allah akan menimpaku, jika aku termasuk orang yang berdusta".

⁵⁹ Muhammad Yasin al-Fadâni, *Op.cit.*, h. 252.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

Kalimat yang terakhir ini adalah penguat ungkapan yang pertama setelah hakim memberi nasihat tentang azhab akhirat jika ia berdusta.⁶²

Pada awalnya, *li'ân* tidak boleh dilakukan seorang suami ketika masih ada empat orang laki-laki yang menjadi saksi atas perzinaan yang dilakukan sang istri. Hal ini berdasarkan Q.S. al-Nûr ayat 6 :

وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ

"Dan mereka (para suami) tidak memiliki (empat orang) saksi kecuali diri mereka sendiri"

Namun pada akhirnya, *li'ân* dapat dilakukan oleh seorang suami walaupun ada empat orang saksi (*bayyinah*). Ketentuan ini berlandaskan kesepakatan ulama (*ijmâ'*). Disamping itu, yang mendasari *li'ân* dapat dilakukan walaupun sudah ada empat saksi, menurut Syaikh Yasin, karena firman Allah di atas masih berpeluang ditakwil sebagai berikut; apabila seorang suami tidak berkehendak mendatangkan saksi (walaupun sebenarnya ada), maka ia boleh melakukan sumpah *li'ân*. Tuduhan zina yang seharusnya mendatangkan empat orang saksi, tapi kemudian digantikan oleh *li'ân* sebagai argumen (*hujjah*) bagi seorang suami yang tidak menggunakan saksi, menjadi salah satu pengecualian dari kaidah ini.

Selanjutnya, ketika seorang suami tidak mengalami kesulitan dalam mendatangkan empat orang saksi, sesuai *ijmâ'* di atas, ia tetap diperbolehkan melakukan *li'ân*. Hal ini menunjukkan bahwa *li'ân* tidak hanya diperkenankan dalam kondisi *dlarûrah*.⁶³

3. *Khulu'*

Yakni, perceraian dengan pemberian kompensasi (*iwadl*) tertentu yang diberikan oleh pihak istri kepada suami. Perceraian melalui proses *khulu'* diharuskan memakai kata-kata khusus, yakni kata-kata yang berakar dari kata talak (*thalâq*) atau *khulu'* walaupun

⁶² Lihat Syaikh Ibrahim al-Bayjuri, *Hasyiyah al-Bayjuri*, al-Haramain, Surabaya, tt, II/165-166.

⁶³ Lebih jelas tentang hal ini baca Muhammad al-Khatib al-Syarbini, *Mughni al-Muhtâj*, Dar al-Fikr, Beirut, tt, III/367.

dengan terjemahannya, dan tidak bisa dengan ungkapan-ungkapan lain yang berasal dari dua akar kata di atas.⁶⁴

Sebagaimana *li'ân*, *khulu'* pada awalnya juga tidak diperbolehkan jika dilakukan menggunakan kompensasi yang diberikan oleh orang lain (bukan dari suami). Nash al-Quran yang dijadikan pijakan hukum *khulu'* sebenarnya hanya menjelaskan kisah istri Tsabit bin Qays yang meminta *khulu'*. Namun dalam perkembangannya, *khulu'* bisa dilakukan atas permintaan orang lain, selain suami. Pihak ketiga ini bisa saja punya tujuan baik yang bermanfaat untuk kebaikan kedua pasangan. Misalnya ia melihat bahwa mereka berdua tidak melaksanakan kewajiban-kewajiban syariat, atau bersepakat melakukan hal-hal yang diharamkan.⁶⁵

Khulu' yang diperbolehkan untuk seorang istri sebagai sebuah keringanan syariat (*rukhsah*), kemudian boleh dilakukan oleh orang lain, seperti penjelasan di atas. Karenanya ia dimasukkan sebagai salah satu pengecualian dari kaidah: *Mâ ubiha li al-dlarûrah yuqaddaru bi qadriha*.

SUB KEEMPAT

الضرار لا يزال بالضرار

Bahaya tidak dapat dihilangkan dengan bahaya yang lain

Menurut Abdullah bin Said Muhammad al-Lahji, yang dimaksud *dlarar* tidak dapat dihilangkan dengan *dlarar* yang lain adalah; seseorang tidak boleh menghilangkan bahaya pada dirinya dengan menimbulkan bahaya pada diri orang lain. Sebab, demikian tegas Abdullah al-Lahji, semua makhluk ciptaan Allah swt. memiliki kedudukan setara dan sama-sama dimuliakan-Nya.⁶⁶ Sehingga satu jiwa tidak dapat dikorbankan demi menjaga kelangsungan hidup bagi jiwa yang lain.

Dalam ungkapan berbeda, bahaya atau *dlarar* yang dihilangkan dengan menimbulkan *dlarar* yang lain tidak dinamakan menghilangkan

⁶⁴ Lihat *Mughni al-Mubtâj*, III/ 262. Penjelasan lebih jauh tentang latar belakang kasus *kbulu'* pada masa Nabi dan syarat-syarat *kbulu'* bisa dilihat dalam, al-Sayyid Bakri bin al-Sayyid Muhammad Syatha, *I'ânab al-Thâlibîn*, Dar al-Fikr, Beirut, tt, III/378-379.

⁶⁵ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadâni, *Loc.cit*.

⁶⁶ Abdullah bin Said Muhammad al-Lahji, *Op. cit.* h. 44.

bahaya, melainkan membiarkan bahaya seperti sediakala, walaupun obyeknya berbeda. Karena itu, mengutip Muhammad Shidqi, bahaya tidak dapat dihilangkan dengan perantara bahaya lain yang setara, apalagi dengan yang lebih besar. Jika demikian halnya, maka syarat menghilangkan *dlarar* menurut Muhammad Shidqi adalah; jika memungkinkan, maka diupayakan agar jangan sampai membahayakan orang lain. Jika tidak mungkin, maka upayakan agar kadar bahayanya menjadi lebih ringan.⁶⁷

Contoh permasalahan yang termuat dalam kaidah ini antara lain,⁶⁸

1. Orang yang hampir mati kelaparan tidak diperbolehkan memakan barang milik orang lain yang juga mengalami nasib yang sama dengannya. Sebab dengan merampas hak milik orang yang sama-sama kelaparan, maka sama saja dengan menghilangkan bahaya (diri sendiri) dengan mendatangkan bahaya baru (pada orang lain). Padahal jiwa manusia memiliki nilai yang sederajat, sehingga menyelamatkan satu nyawa tidak boleh dilakukan dengan mengorbankan satu nyawa lainnya.
2. Tidak diperbolehkannya saling membunuh antar sesama muslim, walaupun dalam keadaan terpaksa. Jiwa setiap muslim sama nilainya disisi Allah, sehingga apabila seorang muslim diancam akan dibunuh jika tidak membunuh saudara seagamanya, maka ia tidak boleh melakukannya walaupun nyawa harus jadi taruhan.
3. Jika dalam barang yang kita beli (*mabi'*) terdapat cacat yang sudah ada sejak sebelum pembelian (*'ayb qadim*), sementara setelah pembelian itu kita juga 'membuat' cacat baru (*'ayb jadid*) pada barang yang sama, maka ia tidak dapat kita kembalikan dengan alasan telah ada cacat sebelumnya. Sebab hal itu akan menyebabkan kerugian pada pihak penjual akibat cacat baru yang kita buat, walaupun kita juga mengalami kerugian karena cacat lama yang 'dibuat' oleh penjual.
4. Orang yang terjatuh dari tempat tinggi dan akan menimpa dua orang yang berada di bawah; kalau ia membiarkan dirinya terjatuh seperti posisi pertama maka ia akan menimpa (dan membunuh) salah satunya, tapi bila ia berpindah posisi maka

⁶⁷ Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *Op. cit.* h. 82.

⁶⁸ Lihat contoh-contoh ini dalam *ibid.*

akan membunuh orang lainnya. Dalam kondisi dilematis ini, ia tidak diperbolehkan berpindah posisi.⁶⁹ Sebab tanpa bergeser pun ia sudah pasti membunuh salah seorang diantara keduanya, sehingga jika ia bergeser maka sama saja dengan menyelamatkan satu jiwa tapi mengorbankan jiwa yang lain. Padahal *al-dlarar la yuzâlu bi al-dlarar*.⁷⁰

5. Seorang suami yang memiliki istri dengan vagina sempit (*dlayqa al-farf*) hingga tidak memungkinkan keduanya melakukan hubungan biologis, kecuali dengan cara merobek bagian vagina sang istri, tidak diperbolehkan melakukan 'robekan mau' hanya demi memenuhi hasrat seksualnya (*al-wath'*).⁷¹ Sebab bila hal itu dilakukan, maka ia akan mencederai sang istri yang jelas akan menimbulkan *dlarar*, walaupun dia sendiri juga mengalami *dlarar* berupa tidak terpenuhinya kebutuhan biologis (*al-wath'*) yang notabene adalah hak seorang suami atas istrinya. Tapi sang suami diperbolehkan untuk menfasakh nikah (memilih antara meneruskan atau mengakhiri pernikahannya). Dan andaikan kemudian si istri merobek vaginanya sehingga mungkin untuk bersebadan dengan suami, maka sang suami tidak lagi mempunyai hak *fasakh*.⁷²
6. Jika seseorang memiliki pagar tembok yang miring ke jalan raya atau ke tanah milik orang lain, maka ia tidak diwajibkan memberdirikannya kembali, jika hal itu juga akan membahayakan dirinya. Sebab, walaupun tembok yang condong itu membahayakan -atau minimal mengganggu-pengguna jalan atau pemilik tanah, tapi jika diberdirikan kembali, tembok itu akan membahayakan pemiliknya sendiri. Padahal *dlarar* tidak dapat dihilangkan jika harus menimbulkan *dlarar* baru.

⁶⁹ Abdullah bin Said Muhammad al-Lahji, *Loc. cit.*

⁷⁰ Dalam permasalahan ini sebenarnya masih terdapat tiga pendapat; ada yang mengatakan harus membiarkan diri jatuh seperti posisi semula (*istimrâr*), ada yang memperbolehkan memilih antara pindah dan tidak (*takbayyur*), ada pula yang tidak memberi keputusan hukum, dan ada juga yang menanggukannya (*tawaqquf*). Untuk lebih jelasnya, perika Tajuddin Abd al-Wahhab al-Subuki, ed. Adil Ahmad & Ali Muhammad; *al-Aybah wa al-Nazhâ'ir*, Dar al-kutub al-Ilmiyah, vol. I tahun 1991, jilid I h. 42.

⁷¹ Ibid.

⁷² Lihat dalam Syaikh Ibrahim al-Bayjuri, *Loc. cit.*

Dan masih banyak contoh-contoh yang lain. Tapi pada intinya, semua jenis pekerjaan yang termasuk dalam cakupan kaidah ini adalah segala hal yang mengandung dua *mafsadah*, dan yang diupayakan adalah pencegahan pada *mafsadah* yang lebih besar, dengan menanggung *mafsadah* yang lebih ringan. Dari sinilah akhirnya lahir sub-kaidah lain yang memiliki nafas senada, yaitu;

الضرار الأشد يزال بالضرر الأخف

Bahaya yang lebih berat harus dihilangkan dengan mengerjakan bahaya yang lebih ringan

dan,

يختار أهون شرين أو أخف الضررين

Yang harus dipilih adalah resiko yang lebih ringan atau bahaya yang lebih ringan

serta,

إذا تعارضت المفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما

Bila dua mafsadah berkumpul, maka yang dihindari adalah bahaya yang lebih besar dengan mengerjakan yang lebih ringan bahayanya

Bhinneka Tunggal Eka, begitulah gambaran tiga kaidah di atas, yang melengkapi muatan pesan kaidah "*al-dlarar la yuzâlu bi al-dlarar*". Walaupun secara tekstual berbeda, namun ketiganya mengandung pesan esensial yang sama.

Diantara permasalahan yang dikandung tiga kaidah ini adalah;⁷³

1. Bila kaki kita terluka dan mengeluarkan darah kalau melakukan sujud, maka kita diperbolehkan shalat dengan isyarat sambil duduk. Sebab, *mafsadah* berupa ditinggalkannya sujud dan *mafsadah* keluarnya darah terus-menerus, lebih berat *mafsadah* keluar darah, sehingga tidak sujud lah yang harus kita pilih sebagai alternatif.

⁷³ Semua contoh ini dikutip dari Muhammad Shidqi, *Op. cit.* h. 83-84.

2. Seandainya saat kita mengerjakan shalat sambil berdiri, aurat menjadi tersingkap -terutama bagian-bagian badan yang jika terbuka dapat membatalkan shalat. Sementara kalau kita shalat dengan cara duduk, aurat kita menjadi tertutupi secara sempurna. Dalam kondisi seperti itu, kita diharuskan shalat sambil duduk. Sebab *mafsadah* berupa tidak berdiri lebih dalam pandangan syariat dianggap ringan daripada terbukanya aurat, sehingga *mafsadah* yang lebih ringanlah yang harus kita jalani agar shalat tetap terlaksana.
3. Bila kita -misalnya- mempunyai intan permata yang dilahap seekor ayam milik orang lain, maka kita diperbolehkan menyembelih ayam jago tersebut dengan cara menebus harga ayam kepada pemiliknya. Sebab, nilai *mafsadah* berupa kematian seekor ayam lebih kecil nilainya dibandingkan hilangnya intan permata yang sangat berharga.
4. Diperbolehkan melakukan pembedahan perut wanita hamil yang meninggal dunia sebelum melahirkan, dengan catatan, kita meyakini bahwa bayi yang berada dalam perut wanita tersebut masih hidup dan bisa terselamatkan. Sebab *mafsadah* berupa tercemarnya nama baik mayat yang dibelah perutnya, tidak lebih besar daripada *mafsadah* berupa meninggalnya bayi yang masih hidup.

PENGECUALIAN الضرار لا يزال بالضرار

Secara umum, persoalan-persoalan *furû'iyah* yang menjadi pengecualian sub kaidah ini adalah setiap hal yang mengandung dua *dlarar*, namun salah satunya lebih ringan. Jika demikian halnya, maka yang dipilih adalah sesuatu yang mengandung *dlarar* lebih ringan, dengan mencampakkan bahaya yang lebih berat. Pemberlakuan hukum-hukum *qishâsh*, *had*, memerangi pemberontak (*qitâl al-bughât*) atau pembegal (*qâthi' al-thariq*), mencegah pengacau (*daf' al-shâ'il*), pembedahan kandungan ketika janin masih hidup, pemberlakuan akad *syuf'ah*, diperbolehkannya merusak jual-beli (*faskh al-bay'*) dan nikah (*faskh al-nikah*) karena terdapat cacat pada barang yang dibeli, atau cacat pada salah satu pasangan suami-istri, dan diperbolehkannya memaksa pemilik hutang agar segera membayar hutangnya

yeng telah jatuh tempo, merupakan permasalahan-permasalahan yang dikecualikan dari cakupan sub-kaidah ini.⁷⁴

Pengecualian lainnya adalah permasalahan dimana dua mafsadah yang dihadapi memiliki kadar yang setara; dua-duanya sama-sama merupakan pilihan pahit. Dalam kondisi demikian, pelaku diperbolehkan memilih salah satunya sebagai alternatif pilihan. Contohnya adalah seseorang yang sedang melakukan pelayaran dan perahu yang ditumpanginya mengalami kebakaran hebat di lautan lepas. Dalam kondisi demikian, ia boleh melompat ke tengah laut, walaupun tidak bisa berenang dan yakin akan tenggelam, atau bertahan di atas perahu hingga api melahap tubuhnya.⁷⁵

SUB.KELIMA

درء المفاسد أولى من جلب المصالح

Mencegah bahaya lebih utama daripada menarik datangnya kebaikan ⁷⁶

Sub kaidah yang kelima ini berlaku dalam segala permasalahan yang di dalamnya terdapat percampuran antara unsur *mashlahah* dan *mafsadah*. Jadi bila *mashlahah* dan *mafsadah* berkumpul, maka yang lebih diutamakan adalah menolak *mafsadah*. Sebab, Nabi saw. sebagai pemegang otoritas hukum (*syari'*) memiliki perhatian lebih besar pada hal-hal yang dilarang (*manhiyât*) daripada yang diperintahkan (*ma'murât*).⁷⁷ Sebab, dalam *manhiyât* terdapat unsur-unsur yang dapat merusak dan menghilangkan hikmah larangan itu sendiri, tidak demikian halnya dalam *ma'murât*.⁷⁸ Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa, hal-hal yang dilarang dan membahayakan lebih utama untuk ditangkal, daripada berusaha meraih kebaikan dengan mengerjakan perintah-perintah agama, sementara di sisi lain kita membiarkan

⁷⁴ Al-Subuki, *Op. cit.*, h. 42. Bisa pula diperiksa dalam al-Suyuthi, *Op. cit.* 178.

⁷⁵ Muhammad Shidqi, *Op. cit.* h. 84.

⁷⁶ Redaksi lain kaidah ini adalah *dar' al-mafasid muqaddamun ala jalb al-mashalih*.

⁷⁷ Periksa antara lain, Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Op. cit.* h. 179, Abdullah bin Said Muhammad al-Lahji, *Op. cit.* h. 44.

⁷⁸ Muhammad Shidqi al-Burnu, *Op. cit.* h. 85.

terjadinya kerusakan. Hal ini sesuai hadits riwayat al-Nasâ'i dan Ibnu Majah:

إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه

Jika aku perintahkan kamu sekalian akan satu perkara, maka kerjakanlah ia semampumu. Dan jikalau aku melarang suatu hal, maka jauhilah ia

Karena itulah, tandas al-Suyuthi, umat Islam dalam beberapa jenis kewajiban diberi keringanan hukum disebabkan adanya kesulitan-kesulitan ringan, seperti sakit atau udzur-uzdur yang lain, sehingga kewajiban berdiri dalam shalat dapat digantikan dengan duduk, berbaring, atau isyarat, sesuai kadar udzur yang diderita.⁷⁹

Secara lebih khusus, Muhammad Shidqi menyatakan bahwa kaidah ini berlaku dalam segala hal dimana hukum haram lebih dimenangkan daripada hukum halal, sesuai kaidah; *idza ijtma'a al-halal wa al-haram, ghuliba al-haram*.⁸⁰ Sebab, tandas Shidqi, ketika hukum haram diprioritaskan (untuk ditangkal), maka secara otomatis akan mencegah timbulnya *mafsadah*. Hal ini menunjukkan adanya keterkaitan-sinergis antara kaidah "*idza ijtama'a al-halal*" dengan kaidah "*dar' al-mafasid*" ini. Berkaitan dengan keterkaitan dua kaidah tersebut, Muhammad Sidqi mengajukan satu bukti, dimana jika terjadi pertentangan antara dalil yang mengharamkan dan dalil yang menghalalkan, maka yang dimenangkan pasti dalil yang mengharamkan.⁸¹ Hal ini menunjukkan bahwa hukum haram lebih ditekankan, demi menanggulangi timbulnya *mafsadah* dari obyek yang diharamkan.

Sedangkan persoalan-persoalan lain yang terkandung dalam kaidah ini, diantaranya adalah;

1. Berlebih-lebihan (*mubâlaghah*) saat menghirup air ke lubang hidung (*istinsyâq*) atau saat berkumur (*madlmadlah*) hukumnya adalah sunnah. Tapi *mubâlaghah* itu bisa menjadi makruh bila dilakukan di waktu berpuasa.⁸² Sebab, dengan *mubâlaghah*,

⁷⁹ Jalal al-Din Abd al-Rahman Al-Suyuthi, *Op. cit.* h. 179.

⁸⁰ Mengenai kejelasan kaidah ini, silakan ditelisik dalam kaidah *aghlabiyah* ke-2.

⁸¹ Muhammad shidqi, *Op. cit.* h. 86.

⁸² Jalal al-Din al-Suyuthi, *Loc. cit.*

kemungkinan akan ada air yang masuk ke dalam perut sehingga orang yang berpuasa menjadi batal. Nah, kemakruhan *mubâlaghah* saat berpuasa itu merupakan upaya mencegah batalnya puasa (*mafsadah*), walaupun hukum asal *mubâlaghah* adalah sunnah (*mashlahah*). Sesuai kaidah "*dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-mashâlih*".

2. Diperbolehkannya meninggalkan shalat jumat atau shalat jamaah (*takhalluf*) karena faktor sakit atau takut di perjalanan menuju masjid.⁸³ Shalat jumat dan jamaah jelas merupakan *mashlahah* yang mengandung pahala besar, tapi bila penyakit menjadi semakin parah atau keamanan jiwa terancam (*mafsadah*), maka mencegah hal-hal yang tidak diinginkan tersebut lebih diutamakan.
3. Bila uang haram dan uang halal bercampur dan sulit dibedakan, maka keduanya lebih utama dihindari. Artinya, demi menjaga kemungkinan memakan barang haram, maka kita harus menjauhi keduanya sekaligus.⁸⁴

Pengecualian Kaidah *Dar' Al-Mafasid Muqaddam 'Ala Jalb Al-Mashalih*

Al-Suyuti dalam *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* menambahkan satu poin penting seputar pengecualian sub kaidah ini. Menurutnya, terkadang *mashlahah* harus 'dijaga' ketika bercampur dengan *mafsadah*. Dalam hal ini, *mashlahah* yang harus lebih diutamakan daripada *mafsadah* tersebut adalah *mashlahah* yang memiliki kadar lebih dominan dibandingkan *mafsadah*-nya. Contohnya seperti shalat yang tidak memenuhi sebagian syarat-syaratnya, seperti syarat suci dari hadats, menutup aurat, atau menghadap kiblat. Dalam kacamata syariat, hilangnya tiga syarat ini dinilai sebagai '*mafsadah*' (dalam tanda petik). Dengan tidak terpenuhi syarat ini berarti tidak dapat memenuhi syarat pengagungan terhadap Tuhan secara sempurna. Kesucian, tertutupnya

⁸³ Abdullah bin Said al-Lahji, *Op. cit.* 45.

⁸⁴ Abu Bakar al-Ahdali, *Taqirrat al-Faraid al-Bahiyah*, Madrasah Hidayatul Muftadi'ien, Lirboyo, (t.t.) h. 40. Mengenai kelengkapan bahasan seputar masalah percampuran uang ini, silakan diteliti dalam; Abu Abdillah Muhammad bin Bahâdur bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Mantsur fi al-Qawâid*, Beirut. Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, I/50-52.

aurat, dan menghadap kiblat adalah pengejawantahan dari pengagungan seorang hamba kepada Tuhannya. Namun ketika hal-hal ini tidak dapat dilakukan, maka bukan berarti kewajian shalat menjadi gugur. Seseorang tetap diwajibkan shalat walaupun tidak dapat memenuhi syarat-syarat tersebut. Alasannya, karena *mashlahah*, dalam hal ini adalah shalat, lebih mendapatkan prioritas untuk 'dijaga' dibandingkan *mafsadah* kurang sempurnanya simbol pengagungan tersebut.⁸⁵

Permasalahan lain dimana unsur *mashlahah* lebih diprioritaskan daripada *mafsadah*, antara lain dapat dilihat dalam contoh-contoh dibawah ini:

1. Kebohongan yang bertujuan untuk mendamaikan dua pihak yang berseteru. Kebohongan dapat dilakukan, jika ia dianggap sebagai jalan terakhir atau cara paling efektif untuk mendamaikan keduanya. Kebohongan yang pada hakikatnya adalah *mafsadah*, namun karena ia mengandung *mashlahah* yang lebih besar berupa perdamaian, maka berbohong lebih diutamakan. Hal yang sama berlaku pada pertikaian antar suami istri; sang suami boleh (bahkan lebih utama) berbohong demi menjaga keharmonisan keluarga mereka.⁸⁶
2. Seseorang yang memanah atau menembak seekor burung dan berhasil melukainya hingga terjatuh ke tanah dan mati, maka burung ini halal dimakan, walaupun terdapat kemungkinan bahwa burung itu mati disebabkan kejatuhannya. Sebab, jatuhnya burung yang menjadi penyebab kematiannya adalah hal yang tidak bisa dihindari, sehingga hukum memakannya ditolerir (*ma'fuw anhu*).⁸⁷
3. Bertransaksi dengan orang mayoritas hartanya dihasilkan dengan cara yang tidak halal. Selama barang yang ditransak-

⁸⁵ Al-Suyuthi, *Loc.cit.*

⁸⁶ Al-Lahji, *Op. cit.* h. 45.

⁸⁷ Muhammad Shidqi al-Burnu, *Op.cit.*, h.87

sikan tidak jelas-jelas berasal dari barang haram, maka transaksi dengan orang tersebut hukumnya "cuma" makruh, tidak haram.⁸⁸

CATATAN PENYIMPUL

Dalam catatan akhirnya, al-Suyuthi memberi kesimpulan bahwa sub kaidah ini hakikatnya senada dengan kaidah sebelumnya, *al-dlarar la yuzâlu bi al-dlarar*, dimana keduanya menitikberatkan upaya menghindari *mafsadah* yang lebih besar dengan menanggung *mafsadah* yang lebih ringan (*irtikâb akhaff al-dlararayn*).⁸⁹

Sekilas Tentang Wajib Vs Haram

Perlu dicatat, bila terdapat *mashlahah* berupa kewajiban yang bercampur dengan *mafsadah* berupa keharaman, maka *mashlahah* kewajiban harus lebih diprioritaskan. Seperti bercampurnya jenazah kaum muslimin dan golongan kafir yang sulit dipilah; mana mayat yang muslim dan mana yang kafir, maka wajib memandikan dan menshalati jenazah mereka secara keseluruhan. Solusi untuk membedakan dua golongan ini cukup dengan perantaran niat.

Dalil yang mendasari ketentuan ini adalah: suatu ketika Nabi saw. berpapasan dengan orang-orang muslim yang sedang duduk bersama orang-orang musyrik. Kemudian Nabi, mengucapkan salam kepada mereka semua.⁹⁰

SUB KEENAM

يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام

Bahaya khusus harus ditempuh untuk menolak bahaya umum

Kaidah ini pada hakikatnya merupakan derivasi sub-sub kaidah sebelumnya, akan tetapi obyek bahasannya lebih spesifik lagi. Sebab, kaidah terakhir ini sangat erat kaitannya dengan *maqâshid al-syar'iyah* atau pengejawantahan ajaran Islam dalam menjaga nilai-nilai kemashlahahan umat manusia. Landasan terbentuknya formulasi kaidah ini, menurut Muhammad Shidqi, merupakan buah dari upaya

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *Op. cit.* 179.

⁹⁰ Ibid, h. 88.

para mujtahid dalam mengeksplorasi (*istikhrâj*) *ijmâ'* ulama dan dalil-dalil rasional (*ma'qul al-nushûsh*).⁹¹

Sebagaimana dimaklumi, kedatangan syariat Islam adalah bertujuan untuk memelihara agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*nasab*), dan harta-benda (*al-mal*) setiap makhluk di seluruh daratan bumi. Maka segala sesuatu yang bisa merusak salah satu elemen di atas dianggap sebagai *dlarar* yang wajib dihindari dan dihilangkan. Untuk mendukung upaya pemeliharaan setiap elemen ini, maka lahirlah konsep pencegahan *dlarar* yang bersifat umum, dengan 'mengorbankan' bahaya yang bersifat khusus. Aplikasi dari konsep ini terlihat dalam pemberlakuan hukum-hukum seperti; boleh membunuh orang murtad demi menjaga agama; *qishâsh*, untuk menjaga nyawa; *had* minum *khamr* demi memelihara akal; *had* zina demi menjaga garis keturunan; *had* menuduh zina (*had al-qadzif*) demi menjaga nama baik tertuduh; dan *had* potong tangan demi menjaga harta benda orang lain.⁹²

Bentuk lain dari perwujudan tujuan ini, mengutip Muhammad Shidqi, terdapat dalam contoh-contoh berikut;⁹³

1. Diperbolehkannya membunuh seorang ahli sihir yang membahayakan keselamatan umat manusia, atau membunuh orang kafir yang menjerumuskan umat manusia ke jurang kekufuran. Pembunuhan dua tipe manusia jenis ini, diperbolehkan walaupun sebenarnya mengandung bahaya yang tidak terlalu besar (*dlarar khash*) demi menolak bahaya yang lebih besar (*dlarar 'am*).
2. Diperbolehkan menonaktifkan seorang mufti yang serampangan dalam mengambil keputusan hukum (*al-majin*) demi menjaga tegaknya hukum di tengah-tengah masyarakat.
3. Diperkenankannya memecat dokter yang tidak punya keahlian yang memadai, untuk menjaga keselamatan nyawa orang banyak dari tindakan spekulatifnya.

⁹¹ Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *Op. cit.* h. 84.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Lihat lebih lengkapnya dalam *ibid.*, h.85.

4. Diperbolehkan bagi pemerintah untuk menekan kenaikan standar harga barang bagi para pedagang, demi menghindari *dlarar* yang ditimbulkan mereka pada rakyat kecil seandainya diberi kebebasan mempermainkan harga.

Sekian contoh yang telah tertulis di atas menunjukkan bahwa, kaidah ini berlaku dalam segala permasalahan, dimana darurat yang dialami orang atau golongan tertentu harus diabaikan. Hal ini dilakukan demi menolak bahaya yang lebih besar dan akan menimpa masyarakat umum.

SUB KETUJUH

الاضطرار لا يبطل حق الغير

Keadaan darurat tidak membatalkan hak orang lain

Jika dihubungkan dengan hak milik orang lain keadaan darurat tidak sampai menggugurkan hak yang sudah seharusnya menjadi milik orang lain. Jika darurat kita andaikan dapat menggugurkan hak orang lain, tentu akan memunculkan pemusnahan *dlarar* dengan ganti *dlarar* lain. Jika demikian halnya, yang terjadi bukanlah pemusnahan, melainkan peralihan saja. Yakni peralihan satu bentuk *dlarar* ke dalam bentuk yang lain.

Diantara permasalahan yang termasuk skup medium kaidah ini adalah;

1. Seseorang yang dalam keadaan darurat (*mudlthar*) memakan makanan orang lain harus membayar harga nominal makanan yang telah ia konsumsi. Dalam keadaan darurat, seseorang memang diperbolehkan memakan makanan orang lain. Namun bukan berarti ia tidak diwajibkan menggantinya. Keadaan darurat tidak menyebabkan seorang *mudlthar* lepas dari tanggungjawab memberi ganti rugi pada hak milik orang lain.⁹⁴
2. Jika seseorang diganggu binatang yang dimuliakan pemiliknya, unta misalnya, lalu ia membunuh unta itu, maka ia harus memberi ganti rugi (*dlamân*) kepada pemiliknya. Sebab kondisi darurat tidak akan menggugurkan hak orang lain. Namun menurut ulama Syafi'iyah dan Hanabilah, orang itu tidak

⁹⁴ Muhammad Shidqi, *Op.cit.*, h.151.

diwajibkan membayar ganti rugi, karena pada dasarnya ia tidak berniat membunuh unta tersebut, melainkan untuk mempertahankan diri dari serangan.⁹⁵

Dari dua contoh di atas, dapat kita tarik sedikit titik simpul bahwa kaidah ini berlaku dalam segala hal yang erat kaitannya dengan masalah ganti rugi (*dlamân*). Sebagaimana kita ketahui, pengrusakan pada hak milik orang lain memang selalu terkait dengan ganti rugi atas kerusakan yang ditimbulkan, baik kerusakan berupa materi atau non materi seperti nyawa. Karena itu, penting kiranya mengetahui apa saja jenis-jenis darurat yang mengharuskan dan yang tidak mewajibkan *dlamân*.

Klasifikasi *Dlarûrah* Sebagai Penyebab *Dlamân*

Dalam catatan seputar kaidah ini, Muhammad Shidqi menambahkan bahwa pada umumnya, darurat sering terjadi pada hal-hal yang bukan inisiatif manusia (*samawi*), seperti halnya lapar, jatuh, dan lain sebagainya. Selain itu, keadaan darurat juga dapat muncul karena adanya pemaksaan (*ikrah*). Bagian terakhir ini (*dlarûrah* karena unsur paksaan) akan terbagi dalam dalam dua pemilahan berikut:

1. *Ikrah Mulja'*

Yaitu paksaan dengan ancaman akan dibunuh, dipotong tangan, atau dibakar rumah, dan lain sebagainya. Dalam paksaan jenis pertama ini, yang harus menanggung beban *dlamân* (biaya kerusakan-bila berupa benda, atau *qishâsh* -bila berupa pembunuhan) adalah pihak pemaksa (*amir/mukrih*). Bukan orang yang dipaksa (*mukrah*).

2. *Ikrah Ghayr al-Muljâ'*

Yakni sejenis paksaan yang bukan berupa pembunuhan, pemotongan tubuh, atau pemusnahan harta benda. Jadi hanya berkisar antara pemukulan, pemenjaraan, dan obyek-obyek ringan lainnya. Jadi, paksaan jenis kedua ini tidak begitu beresiko andaikan tidak dilaksanakan, tidak seperti bagian yang pertama. Dalam masalah ganti rugi atau *dlamân*, pihak yang harus bertanggungjawab adalah *mukrah*, bukan *mukrih*.⁹⁶

⁹⁵ Mengenai pemilahan masalah ini, silakan dirujuk dalam *ibid*.

⁹⁶ Namun menurut *qawl rajih* mazhab Hanbali, keduanya (*mukrah* dan *mukrih*) harus bertanggungjawab atas perbuatannya masing-masing. *Mukrih* sebagai penyebab dan *mukrah* sebagai pelaksana. Sehingga *qishash* -sebagai balasan pembunuhan- dan

SUB KEDELAPAN

الحاجة قد نزلت منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة

Kebutuhan terkadang disetarakan dengan kondisi dlarûrah, baik kebutuhan umum maupun khusus

Sebuah kebutuhan (*hâjat*), baik yang umum (kolektif) atau yang khusus (individual), terkadang diposisikan sama seperti halnya *dlarûrah*. Dalam arti, *hâjah* dalam kondisi tertentu dapat menjadikan hal-hal yang pada mulanya dilarang menjadi boleh dikerjakan. Terbukti, banyak transaksi yang pada hakikatnya dilarang, tetapi karena sudah menjadi kebutuhan dasar dan kebutuhan umum masyarakat (walaupun belum mencapai kadar *dlarûrah*), pada akhirnya diperbolehkan.

Syaikh al-Abyâri menyatakan, *syari'* (Allah dan Nabi-Nya) mempunyai perhatian besar pada upaya menghilangkan bahaya, serta secara intensif berusaha menolak segala jenis bahaya dari seluruh umat manusia. Andaikata *hâjah* yang bersifat umum ini tidak diperhatikan, tambah al-Abyari, maka ia akan berimbas pada individu-individu yang berada di dalamnya. Akhirnya, hal itu akan menyebabkan setiap komponen masyarakat ditimpa oleh *dlarûrat* lebih besar daripada kadar *dlarûrat* yang hanya dialami oleh satu orang (baca: satu orang yang *hâjah* nya tak terpenuhi). Dasar pemikiran inilah yang melatarbelakangi kebutuhan universal (*hâjat 'ammah*) lebih diutamakan daripada kebutuhan individual (*hâjat khâshshah*).⁹⁷ Dengan demikian, menurut al-Zarkasyi, *hâjat 'ammah* dalam subkaidah ini sudah nyaris menyamai *dlarûrat*, dengan makna bahwa *hâjah* yang dimaksud dalam kaidah ini adalah *hâjah* yang sudah mendekati tingkatan *dlarûrat*. Sehingga pantas para fuqaha menempatkannya seperti *dlarûrat*, sesuai substansi kaidah ini.⁹⁸

Banyak kasus yang menjadi contoh *furû'iyah* dari sub-kaidah di atas, diantaranya:

1. *Ju'âlah* (sayembara berhadiah):

dlamân –sebagai ganti rugi kerusakan, harus ditanggung bersama. Ulama Hanabilah berargumen, pemaksaan tidak dapat dikategorikan sebagai *udzur* yang dapat membenarkan pembunuhan. Teliti dalam Ibid.

⁹⁷ Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *Op. cit.* I/277.

⁹⁸ Ibid.

Ju'alah adalah sebuah transaksi berupa kesanggupan untuk memberikan komisi tertentu bagi orang yang sanggup melakukan sebuah pekerjaan, baik pekerjaan yang telah diketahui maupun tidak. Misalnya ada sebuah barang hilang, dimana *jà'il* (orang yang mengadakan sayembara) mengumumkan bahwa barang-siapa yang bisa menemukannya akan mendapatkan imbalan tertentu, dan *maj'ûl lah* (pihak yang sanggup melakukan pekerjaan yang ditentukan) berhak menerima imbalan sebagai upah (*ju'lu*) dari pekerjaan yang telah dilakukan.⁹⁹ Imbalan atau upah yang dijadikan sebagai media sayembara haruslah sesuatu yang telah diketahui kadarnya oleh kedua belah pihak. Walaupun jumlah upah, pelaku, dan jenis pekerjaannya telah diketahui, tapi kepastian atau batasan pasti bentuk pekerjaan yang harus dilakukan dalam transaksi ini masih belum jelas benar (*majhûl*). Artinya, dalam contoh di atas, *maj'ûl lah* hanya mendapat tugas me-ngembalikan barang, tidak lebih dari itu. Sementara cara pengembaliannya diserahkan kepadanya. Dia berhak menggunakan cara apapun, selama tidak bertentangan dengan ketentuan-ketentuan yang telah disebutkan dalam kitab-kitab fiqh.¹⁰⁰

Tepat pada titik inilah *ju'alah* dikategorikan sebagai jenis transaksi pada pekerjaan yang *majhûl* (tidak punya kepastian bentuk). Dan faktor *majhûl* ini pula yang membuat *ju'alah* tidak diperbolehkan. Akan tetapi, karena *ju'alah* telah menjadi kebiasaan umum masyarakat, maka pada akhirnya ia boleh dilakukan.¹⁰¹

2. *Ijârah* (sewa-menyewa)

Yakni transaksi pada barang tertentu yang memungkinkan untuk diambil manfaatnya, dengan kompensasi berupa bea (*iwâdl*) yang telah ditentukan sebelumnya (*ma'lûm*).¹⁰² Jika *ijârah*

⁹⁹ Dalam contoh di atas adalah menemukan barang yang hilang

¹⁰⁰ Lihat antara lain; Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadâni, *Op.cit.* h. 262-263, atau Syaikh Abdullah bin Said Muhammad Ubbadi al-Lahji, *Op., cit.* h. 45. Penjelasan lebih lanjut baca, Abu Hamid al-Ghazali, ed. Ahmad Mahmud Ibrahim dan Muhammad Tamir, *al-Wasith*, Dar al-Salam, Kairo, cet I, 1417 H, IV/211. dan al-Sayyid Bakri Syathâ, *I'ânah al-Thâlibin*, III/123-124.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Periksa antara lain; Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadâni, *Op. cit* h: 263, atau di *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha*, Purna Siswa III Aliyah MFM Lirboyo 1997, cet. I,

dianalogikan dengan jual beli (*bay'*), seharusnya transaksi sewa-menyewa ini tidak diperbolehkan, karena manfaat barang yang disewa termasuk kategori *ma'dûm*; yakni tidak dapat diraba oleh indera walaupun tetap bisa dirasakan. Namun karena transaksi sewa-menyewa sudah menjadi kebutuhan umum, syariat akhirnya memperbolehkan tanpa memandang apakah faktor pendorongnya adalah kebutuhan individu atau kebutuhan kolektif.¹⁰³

Namun, fuqaha masih memberikan tiga syarat pokok agar transaksi *ijârah* diperbolehkan: (1) jumlah ongkos nominalnya jelas (*ma'lûmât*); (2) manfaatnya mempunyai nilai nominal pasti (*mutaqawwamât-ma'lûmât*); dan (3) *shîghat* harus *muttashil*, yakni melalui *ijab* dan *qabûl* yang tidak dipisah oleh perkataan lain diluar kata-kata yang berkaitan dengan transaksi, atau tidak disela dengan diam yang lama. Disamping itu, antara *ijab* dan *qabûl* harus punya kesamaan makna, dan tidak digantungkan atas waktu atau peristiwa tertentu.¹⁰⁴ Dari tiga syarat ini menjadi jelas bahwa dalam *ijârah* terdapat kemiripan syarat dengan transaksi jual beli (*bay'*), kecuali dalam syarat tidak adanya pembatasan waktu (*ta'qîr*); *ta'qîr* dalam *ijârah* diperbolehkan, sementara dalam *bay'* tidak.

3. Melihat Lawan Jenis

Telah kita maklumi, memandang lawan jenis yang bukan mahram (terutama pria pada wanita) hukumnya adalah haram. Namun jika unsur melihat karena didorong faktor kebutuhan (*hâjah*) seperti dalam jual beli, sewa-menyewa, atau transaksi-transaksi lainnya, maka hukumnya menjadi mubah, meskipun hanya sebatas wajah.¹⁰⁵ Hal yang sama juga berlaku dalam persoalan belajar-mengajar yang melibatkan antara guru laki-laki dan murid kaum perempuan; bagi sang guru diperbolehkan melihat murid-muridnya, tapi tidak lebih dari

1997, h. 81. Baca juga, al-Sayyid Bakri Syathâ, *Op. cit.*, III/109. dan al-Khatib al-Syarbini, *Op. cit.*, II/232. al-Ghazali, *Op. cit.*, IV/153 dst.

¹⁰³ Muhammad Ibn Wakîl, ed. Dr. 'Adil bin 'Abdullâh al-Syawaykh, *al-Ayybâh wa al-Nazhâ'ir*, Maktabah al-Rusyd, Riyadl, cet II, 1997, II/372.

¹⁰⁴ Ibrahim al-Bâjuri, *Op. cit.*, I/339.

¹⁰⁵ Jalaluddin Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Op. cit.* 180.

hal-hal yang berkaitan dengan proses belajar-mengajar, sebatas wajah dan pada mata pelajaran yang wajib saja. Tidak lebih dari itu.¹⁰⁶

4. *Hiwâlah* (Pemindahan Hutang-piutang)

Yaitu pemindahan tanggung jawab dari pemberi hutang (*muhîl*) kepada orang yang hutangnya dipindah (*muhâl alayh*) atas piutang pihak yang menerima pemindahan hutang (*muhtâl*).¹⁰⁷ Pada awalnya, *hiwâlah* tidak diperbolehkan karena dianggap sebagai jual beli hutang, dimana kedua pihak yang bertransaksi telah memindahkan sesuatu yang hakikatnya tidak ia miliki.¹⁰⁸ Dalam permasalahan ini, terdapat dua orang yang mempunyai hutang; *pertama*, hutang *muhâl alayh* kepada *muhîl*; kedua, hutang *muhîl* kepada *muhtâl*. Karena berbagai sebab, akhirnya *muhîl* berniat 'membayar' hutangnya kepada *muhtâl* dengan menyuruh *muhtâl* untuk menagihnya kepada *muhâl alayh*. Dalam proses pemindahan tersebut, *muhîl* dinilai telah menjual harta yang dihutangkannya kepada pihak ketiga (*muhtâl*), dengan bayaran yang notabene juga berupa hutang. Inilah yang dimaksud jual beli hutang (*bay' al-dayn bi al-dayn*) tersebut di atas.

Akan tetapi, karena transaksi ini sudah menjadi kebiasaan dan kebutuhan umum masyarakat, akhirnya ia diperbolehkan. Apalagi dalam hadits riwayat al-Bukhari-Muslim ditandaskan:

مَطَّلُ الْعِنِيِّ ظُلْمٌ فَإِذَا أَتَبَعَ أَحَدَكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتَّبِعْ

Penangguhan pembayaran oleh orang yang mampu membayar hutangnya adalah kedzaliman. Jika salah seorang diantara kalian memindah hutangnya, maka hendaklah orang yang mampu itu menerimanya

Fuqaha menyatakan, hadits ini adalah landasan diperbolehkannya transaksi *hiwâlah* sebelum dicapainya konsensus ulama (*ijmâ'*). Jadi, sebelum ulama mencapai

¹⁰⁶ Periksa kutipan al-Suyuthi dari al-Subuki dalam *ibid*, 181.

¹⁰⁷ Ibn Qasim al-Ghazî, *Fath al-Qarîb al-Mujîb* dalam *Hâsyiah al-Bâjuri*, *Op. cit.* h.

¹⁰⁸ Ibrahim al-Bajuri, *Loc. cit.*

kesepakatan tentang diperbolehkannya akad *hiwâlah*, Nabi saw. sudah memberi ketegasan hukum terlebih dahulu.¹⁰⁹

5. Menambal Wadah dengan Perak

Perak adalah sejenis logam mulia yang umumnya dibuat untuk perhiasan. Perak murni dalam syariat Islam tidak diperbolehkan (haram) digunakan sebagai peralatan makan atau minum. Tapi jika perak hanya dipakai sebagai bahan penambal wadah atau bejana, misalnya, maka hukumnya diperbolehkan. Sebab hal itu sudah menjadi kebutuhan masyarakat (hâjah). Selama penambalan alat-alat tersebut dalam rangka perbaikan, seperti untuk merekatkan bagian yang pecah atau menambal bagian yang berlubang, maka hukum menambalnya tidak diharamkan. Berbeda bila penambalan tersebut adalah untuk penghias saja (*tazyîn*), maka hukumnya tidak diperbolehkan.¹¹⁰

6. Kitâbah (Pembebasan Budak dengan Cicilan)

Yaitu transaksi pembebasan diri oleh seorang hamba sahaya dengan cara membayar secara berangsur kepada tuannya (*sayyid*). Pada mulanya, akad ini tidak diperbolehkan karena bertentangan dengan metodologi *qiyâs* (analogi) yang tidak memperbolehkan seseorang menjual barang, dibayar dengan milik sendiri. Artinya -sesuai konsepsi fiqh-, hakikat seorang budak adalah harta benda milik si sayyid, dan setiap hasil pedapatan pekerjaan yang dilakukannya juga merupakan harta benda tuannya. Dengan demikian, ketika si hamba sahaya berusaha "membeli" diri dengan menggunakan uang hasil pekerjaannya, maka sama saja dengan membeli badannya sendiri dengan harta milik sendiri pula.¹¹¹

Disamping contoh-contoh di atas, sebenarnya masih banyak persoalan-persoalan lain yang termasuk *furû'* kaidah ini. Namun dari contoh-contoh yang sudah diketengahkan ini, kiranya telah mencukupi sebagai bukti bahwa tidak hanya *dlarûrah* saja yang bisa

¹⁰⁹ Pihak yang hutangnya di pindahtangankan (*muhtâl*), disunahkan menerima pemindahan tersebut. Sebab, menurut fuqaha, pemindahan itu mengandung unsur memberi pertolongan pada orang sedang kesulitan membayar hutang (Baca; *muhîl*). Karena itulah, akad *hiwâlah* dikategorikan sebagai salah satu jenis transaksi *mu'awadlah*.

¹¹⁰ Jalaluddin Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Op. cit.* 180.

¹¹¹ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadâni, *Ibid.*

mendorong hal-hal yang sebelumnya dilarang menjadi diperbolehkan, *hâjah* juga bisa 'melakukannya' (dalam beberapa permasalahan tertentu).

KLASIFIKASI JENIS-JENIS KEBUTUHAN MANUSIA

Sebelum masuk pada bab-bab berikutnya, ada baiknya kita memahami terlebih dahulu soal urutan (*marâtib*) jenis-jenis kebutuhan manusia dalam perspektif fiqh. Sebab, setiap point dalam pemilahan ini akan berpengaruh dan mempunyai konsekwensi logis pada tataran hukum formal (fiqh) yang berbeda-beda. Salah satu buktinya terlihat dari kaidah yang baru saja kita bahas; *al-hâjat qad tunzalu manzilah al-dlarûrah*. Lebih khusus lagi, jenis-jenis kebutuhan yang akan diulas di bawah ini, akan mempermudah pemahaman kita seputar kategori-kategori perbuatan yang termasuk cakupan kaidah; *al-dlarar yuzâlu*.

Dalam term fiqh, jenis-jenis kebutuhan hidup diklasifikasi sebagai berikut:¹¹²

1. *Al-Dlarûrat* (kata serapan dari bahasa Arab dalam bahasa Indonesia disebut Darurat), yaitu suatu kondisi dimana seseorang yang *ma'shûm* (terhormat dalam pandangan agama) dalam kondisi yang sangat kritis, sehingga apabila dia tidak melakukan perbuatan -semisal makan barang haram-, maka ada keyakinan atau prasangka kuat bahwa ia akan segera mati, atau - minimal- berada dalam kondisi antara hidup dan mati. Kalau tidak berada dalam keadaan seperti di atas, tapi terdapat pra-asumsi akan datangnya kematian, seperti orang yang tertinggal teman-temannya dalam perjalanan jauh, maka hal itu pun dapat disebut *dlarûrah*. Dalam kondisi semacam inilah, seseorang boleh melakukan hal-hal yang dilarang agama (*mahzhurat*), seperti telah diulas dalam bab-bab sebelumnya. Dalam konteks yang lebih umum, kebutuhan manusia yang tergolong *dlarûrat* adalah sebetuk kebutuhan yang tanpanya, manusia akan berada dalam kerusakan selama hidup di dunia, dan di akhirat kelak akan

¹¹² Lihat antara lain, Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Abbâdy Al-Hadlramy, *Op.cit.*, h. 43, atau pada Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *Op. cit.*, h. 176.

mendapat siksa. Kebutuhan *dlarûrah* ini bisa diaplikasikan dalam dua sisi, mewujudkan dan menjaganya dari ketiadaan.¹¹³

2. *Al-Hâjat*. *Hâjat* disini bukanlah *hâjah* yang biasa kita temui dalam bahasa Indonesia, yang mempunyai padanan kata (sinonim) "kebutuhan". *Hâjah* yang dikehendaki di sini adalah kondisi seseorang yang tidak dibayang-bayangi kematian. Namun andaikan ia tidak makan barang haram, misalnya, maka ia akan mengalami kepayahan dan kesulitan luar biasa. Secara umum, apa yang dialaminya ini tidak sampai memperbolehkan hal-hal yang diharamkan, namun memperbolehkan -semisal- berbuka bagi orang yang sedang puasa. Jika mengalami kepayahan atau rasa haus dan lapar yang luar biasanya.¹¹⁴ Kecuali itu, dalam *hâjah* -*hâjah* tertentu, ada diantaranya yang diposisikan seperti *dlarûrah*, seperti telah disinggung dalam sub kaidah; "*al-hâjat qad tunjalu manzilah al-dlarurah, 'âmmah kânat aw khâshshah*".
3. *Manfa'at*, yakni dorongan atau keinginan hati untuk menikmati barang-barang tertentu, seperti memakan makanan bergizi, berkalori, atau kebutuhan-kebutuhan suplementer lainnya. Dalam bahasa lain, manfaat bisa diterjemahkan sebagai sebuah kebutuhan wajar manusia. Dalam istilah ushul fiqh bagian ketiga ini dikenal dengan nama *tahsîniyyah* atau *kamâliyyah*. Pengertian *kamâliyyah* sendiri adalah kebutuhan yang tujuan pemenuhannya sebagai -katakanlah- *refreshing* (*taraffuh*), atau agar hidup ini dapat lebih bisa dinikmati secara wajar, selama tidak sampai melampaui batas yang telah digariskan syariat (keharaman/*had masyru'*). Islam sendiri bersikap apresiatif mengenai jenis kebutuhan ini, sehingga menganjurkannya agar dipelihara dalam segala strata kehidupan, baik dalam formulasi ibadah, muamalah, konstruksi sosial, hingga hukum-hukum pidana.¹¹⁵ Sementara kebutuhan yang sudah melebihi jenis kebutuhan ketiga ini, akan terbagi dalam dua bagian selanjutnya.¹¹⁶
4. *Zinah*, yaitu keinginan untuk mendapat kemewahan atau kenikmatan tertentu, misalnya keinginan memiliki kendaraan

¹¹³ Al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât fi Ushul al-Ahkâm*, II/ 8.

¹¹⁴ Abdullah bin Said al-Lahji, *Op. cit.* 43.

¹¹⁵ Abdul Karim Zaidan, *Op. cit.* 381.

¹¹⁶ Bandingkan dalam Muhammad Shidqi, *Op.cit.*, h.149-150.

mewah, perhiasan indah, makanan enak, dan lain sebagainya.¹¹⁷ Dalam bahasa kontemporer, *zinah* bisa diterjemahkan sebagai gaya hidup mewah, elitis, atau bourgeois. Bila kebutuhan jenis keempat ini tidak terpenuhi, maka kelangsungan hidup tidak sampai terancam, dan tidak akan terdapat kesulitan sama sekali akibat ketiadaannya. Hanya saja, ketiadaan *zinah* umumnya dipandang sebagai kecilnya "harga diri" seseorang dalam pandangan umum, hingga dinilai sebagai kaum proletar (kaum kumuh dan papa).

5. *Fudlûl*, yakni suatu perilaku hidup yang sudah melampaui batas alias berlebih-lebihan. Dalam terminologi fiqh, *fudlûl* dimaknai sebagai tindakan berlebihan yang akan menyebabkan seseorang terjerembab pada jurang *syubhat* atau haram, seperti makan dengan memakai piring yang terbuat dari emas atau perak, misalnya.¹¹⁸ Bagian ketiga ini sudah jelas harus dijaui, dan tidak ada apresiasi (apalagi legitimasi) syariat atasnya.

Dari kelima jenis kebutuhan yang telah di uraikan di atas, hanya *dlarûrah* dan *hâjah* saja yang bisa mendapat keringanan syariat; *dlarûrah* memperbolehkan hal-hal yang haram, dan *hâjah* mendorong timbulnya keringanan hukum (*rukhsah*), dan dalam bagian-bagian tertentu juga memperbolehkan hal-hal yang haram sebagaimana termuat dalam sub-kaidah; *al-hâjah qad tanzalu manzilah al-dlarûrah*.

KONSEPSI MASHLAHAH DAN MAFSADAH¹¹⁹

Setelah melewati kajian seputar *dlarar* (*mafsadah*) dan cara-cara penanggulangannya secara terperinci melalui kaidah-kaidah di

¹¹⁷ Abdullah bin Said al-Lahji, *Loc. cit.*

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Dalam kosa kata bahasa Indonesia, sulit dicari padanan kata yang mampu 'mewakili' arti yang dikandung oleh *mashlahah* dan *mafsadah* sesuai pengertian aslinya dalam bahasa Arab. Kata "baik" dan "positif" serta "buruk" dan "negatif" mungkin bisa disejajarkan dengan kedua istilah tersebut, walaupun tidak sama persis. Namun, paling tidak-keempainya mempunyai banyak kemiripan dengan istilah *mashlahah-mafsadah* bila dibandingkan dengan kalimat-kalimat lain dalam bahasa Indonesia.

muka, maka ada baiknya kita lanjutkan pembahasan ini pada konsep dasar terbangunnya hukum-hukum parsial-partikular tersebut. Sebab dengan demikian, kita akan melangkah dari kajian fiqh secara *qawli* (ucapan) menuju *manhaji* (metodologi). Kita tidak hanya memahami hukum-hukum fiqh yang sudah jadi, tapi juga mengetahui bagaimana hukum-hukum itu dicetuskan dan seperti apa prosesnya. Jalan menuju kearah itu tidak lain adalah dengan mengkaji konsep dasar yang digunakan fuqaha dalam memilah dan memilih jenis-jenis *mashlahah* dan *mafsadah* beserta klasifikasi dan kualifikasinya, serta siapa saja orang yang mampu melakukan pemilahan itu. Dengan mengetahui hal itu, akan ditemukan korelasi (keterkaitan) antara sebuah ketetapan hukum, dalil yang mendasari, dan metode yang dipakai ulama, sehingga berhasil melahirkan produk-produk hukum seperti yang telah disebutkan pada bab-bab sebelumnya.

Secara umum, Fuqaha sering menegaskan bahwa kedatangan syariat Islam adalah bertujuan untuk menggapai cita kemashlahahan semesta dan berupaya menghindari segala jenis *mafsadah* dari setiap jengkal sudut bumi. Namun demikian, fuqaha secara sadar mengakui bahwa jenis *mashlahah* atau *mafsadah* yang murni (*mahdlah*) sebenarnya sangat sedikit jumlahnya. Hal ini sering dilansir oleh mereka, salah satunya pernah disinggung 'Izzuddin bin Abd al-Salâm (577-660 H.) dalam *Qawâ'id al-Ahkâm*. Menurut beliau, yang banyak justru pekerjaan-pekerjaan yang mengandung nilai *mashlahah* dan *mafsadah* sekaligus. Di fokus inilah tuntunan ajaran syariah sangat diperlukan dalam memilah dan memilih mana saja pekerjaan yang bernilai *mashlahah* dan mana yang tidak. Sebab bila *mashlahah* dan *mafsadah* hanya kita nilai melalui penalaran akal *an-sich*, kemungkinan akan terjerumus dalam jurang syahwat sangat besar. Karena, terkadang apa yang sebenarnya bernilai *mashlahah* dianggap sebagai *mafsadah* karena tidak sesuai dengan selera manusia, dan hal yang hakikatnya adalah *mafsadah* akan dinilai *mashlahah* karena kebetulan sesuai keinginan dan hawa nafsunya. Karena itulah Nabi saw. bersabda:

حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ (رواه مسلم وغيره)

"Surga dikelilingi oleh hal-hal yang dibenci, dan neraka dikitari syahwat-syahwat yang disenangi" (H.R. Muslim dan lainnya)¹²⁰

Dalam komentarnya, al-Nawawi mengatakan bahwa surga hanya bisa diraih dengan menjalani serangkaian kesulitan, semisal usaha dengan sungguh-sungguh dalam melakukan ibadah, berbuat baik pada orang yang melakukan keburukan pada kita, dan bersabar dalam meninggalkan hal-hal yang terlarang. Sebaliknya, neraka dapat dicapai melalui pemenuhan syahwat yang terlarang ataupun berlebihan.¹²¹ Barangkali *al-makârih* dan *al-syahawat* semacam inilah yang dimaksud dalam hadits di atas.

Al-makârih (sesuatu yang dibenci) akan dinilai *mafsadah* jika di pandang dari segi bahwa ia tidak disukai dan menyakitkan. Sedangkan *al-syahawat* akan dianggap sebagai *mashlahah* bila dilihat dari aspek kenikmatan dan kelezatan yang dikandungnya. Padahal yang hakiki justru sebaliknya; *al-makârih* dalam hal-hal tertentu adalah *mashlahah* karena menjanjikan surga di akhirat kelak, dan *al-syahawat* adalah ke-*mafsadah*-an karena akan menggiring manusia ke bibir jahanam.

Jika ditilik secara kodrati, manusia memang mampu menilai mana yang baik mana yang buruk dengan hati nurani dan akalanya. Sehingga ada sebagian golongan (Baca: Mu'tazilah) mengklaim bahwa baik dan buruknya sesuatu ditentukan oleh akal, bukan oleh syariah. Sebaliknya, kalangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah* (Sunni) menyatakan bahwa, yang mampu menilai *mashlahah* dan *mafsadah* secara hakiki adalah Syariah, bukan manusia. Sebab, akal manusia sebenarnya hanya mampu menilai segala sesuatu dari bentuk fisik atau lahirnya saja, tidak sampai menjangkau hal-hal yang lebih prinsipil dan hakiki. Sementara syariah memandang segala sesuatu dari berbagai aspek, baik lahir maupun batin, hakiki maupun non-hakikinya. Dari sini pula adagium yang menyatakan: "*al-Khayr mâ ikhtâr Allahu lak lâ mâ taktâtarah*" (hakikat kebaikan adalah apa yang telah ditentukan Allah untukmu, bukan apa yang kamu inginkan)

¹²⁰ Muslim bin al-Hajjaj al-Nisaburi, *Op. cit.*, II/492., Abu al-Hâtim Muhammad bin Hibban bin Ahmad, ed. Syu'ayb al-Arnauth, *Shahih Ibn Hibban*, Muassasah al-Risalah, Beirut, cet II, 1993, II/492.

¹²¹ Abu Zakariya Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Syarh al-Nawawi 'ala Shahih Muslim*, Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, Beirut, cet. II, 1392 H., XVII/165.

menemukan relevansi terdalamnya. Artinya, menurut golongan Sunni, tuntunan syariah sangat dibutuhkan untuk mengetahui dan mengarahkan hakikat *mashlahah* maupun *mafsadah*, sebab rasio manusia seringkali dikelilingi hawa nafsu sehingga sangat sulit baginya memilah mana yang hakikatnya *mashlahah* dan mana yang sebenarnya *mafsadah*.

Untuk lebih memudahkan kajian ini, Fuqaha secara garis besar telah membagi setiap pekerjaan yang dilakukan manusia ditinjau dari sisi *mashlahah* dan *mafsadah*-nya dalam tiga kualifikasi berikut;¹²²

Pertama, sebuah pekerjaan mengandung satu unsur *mashlahah* atau lebih, dan sama sekali tidak mempunyai sisi *mafsadah*.¹²³ Poin pertama ini akan menelorkan klasifikasi sebagai berikut;

1. Sebuah pekerjaan hanya mengandung satu nilai *mashlahah* saja. Dalam hal ini setiap manusia diperintahkan untuk menggapainya. Seperti halnya shalat, puasa, atau pekerjaan-pekerjaan yang merupakan kewajiban dan harus segera dilakukan.
2. Sebuah pekerjaan yang menyimpan banyak nilai *mashlahah*. Dalam kondisi demikian, pertama-tama yang harus dilakukan adalah berusaha memperoleh secara keseluruhan. Tetapi kalau tidak mampu maka diusahakan mendapat yang paling besar nilainya, dan jika masih belum mampu juga, maka cukup memperoleh urutan yang di bawahnya, begitu seterusnya. Seperti ketika Nabi saw. melakukan *da'wah*, yang beliau perintahkan pertama kali bukanlah kewajiban-kewajiban yang memberatkan. Alih-alih, yang beliau perintahkan adalah hal-hal yang 'sesuai' dengan karakter orang Arab pada masa itu, seperti memberi makan pada orang miskin, memberi suguhan pada tamu dan hal lain yang sebelumnya sudah mereka kenali.
3. Satu perbuatan memuat dua nilai *mashlahah* dan keduanya mempunyai kualitas yang setara namun tidak bisa didapatkan

¹²² Silakan periksa pada *Dirasah wa Tahqiq Kitab al-Qawâ'id*, *Op. cit.* I/346-347.

¹²³ Buka kembali dalam *Qawâ'id al-Ahkam* karangan Izzuddin bin Abd al-Salam, *Op. cit.* I/45. Namun dalam kitabnya itu, Izzuddin hanya menjelaskan tentang pembagian beberapa kemaslahatan yang bersifat *ukharawi*. Adapun klasifikasi yang menyebutkan pekerjaan yang hanya memiliki satu kemaslahatan saja disebutkan dalam *Dirasah wa Tahqiq Kitab al-Qawâ'id*, *Ibid.*

semuanya. Tentang hal ini dapat ditemukan contohnya pada masalah pengundian yang dilakukan seorang suami yang beristri lebih dari satu. Ketika sang suami hendak melakukan perjalanan, dan ingin mengajak salah seorang diantara istri-istrinya, maka ia diharuskan melakukan pengundian. Karena jika pihak suami diberi kebebasan memilih, maka akan menimbulkan rasa dengki diantara istri-istri yang lain. Dalam persoalan ini terdapat ke-*mashlahah*-an yang sama kualitasnya, namun tidak dapat diperoleh secara keseluruhan; yakni membawa pergi salah seorang istri, dan menjaga keharmonisan rumah-tangga, dimana hal itu harus dilalui dengan cara pengundian.

Kedua,¹²⁴ adalah sebuah pekerjaan yang mengandung satu unsur *mafsadah* atau lebih, dan tidak memiliki sisi *mashlahah* sedikitpun. Kualifikasinya sama persis seperti bagian pertama, hanya saja harus mengganti kata memperoleh (baca; *tahsil al-mashlahah*) dengan menampik (baca; *daf' al-mafsadah*). Perbuatan yang hanya mengandung unsur *mafsadah* ini akan melahirkan klasifikasi beragam;

- a. Dalam satu perbuatan terdapat dua *mafsadah* atau lebih dengan kualitas yang tidak sama. Artinya, kadar kualitatif *mafsadah* yang terkandung dalam perbuatan tersebut berbeda-beda. Misalnya, ketika seseorang tenggorokannya tersumbat makanan yang menghambat pernafasan, sementara jalan satu-satunya untuk melancarkan makanan harus dengan meminum arak. Maka ia harus meminum arak itu, sebab *mafsadah* yang ditimbulkan minum arak lebih ringan daripada *mafsadah* membiarkan makanan tetap menyumpal lubang tenggorokan, dimana hal itu sangat mungkin akan mengakibatkan kematian. Dalam contoh ini terkumpul dua jenis *mafsadah*, yang satu lebih berat daripada yang lain, namun tidak mungkin untuk dihindari semuanya, sehingga harus memilih *mafsadah* yang lebih ringan (*akhaff al-dlararayn*).
- b. Bila dua *mafsadah* berkumpul dalam satu pekerjaan, dimana keduanya mempunyai kualitas yang setara dalam semua aspeknya, maka akan terdapat dua kemungkinan yang bisa dilakukan; *pertama*, boleh memilih salah satu diantaranya; *kedua*, bertahan atau tidak

¹²⁴ Lihat 'Izzuddin, *ibid*, I/65.

mengerjakan kedua-duanya jika tidak dimungkinkan untuk menolaknya.

Permasalahan yang pertama, dimana ada kemungkinan untuk dipilih salah satunya, sebagaimana ketika seseorang dipaksa untuk menhanguskan uang orang lain, yang jika tidak dituruti maka pemaksa (*mukrih*) akan menjatuhkan ancamannya. Dalam kondisi demikian, orang yang diancam (*mukrah*) bisa memilih apakah akan merusak harta benda orang lain yang notabene merupakan *mafsadah*, atau bersabar menerima siksaan dari *mukrih* yang juga termasuk *mafsadah*.¹²⁵

Sedangkan dalam permasalahan yang kedua, dimana seseorang diharuskan untuk bersabar menahan *mafsadah*, adalah seperti saat seseorang melakukan pelayaran ke lautan lepas, ketika perahu yang ditumpanginya tiba-tiba oleng akibat keberatan muatan. Dalam kondisi seperti ini, ia tidak boleh mengorbankan salah seorang diantara rekannya untuk dilempar ke lautan dengan tujuan agar muatan perahu menjadi ringan dan tidak tenggelam. Sebab, hak perlindungan (*'ishmah*) dan hak hidup setiap manusia adalah sama, sehingga tidak boleh ada yang dikorbankan demi orang lain. Artinya, walaupun diyakini bahwa jika salah seorang diantara penumpang, perahu ada yang dilempar ke tengah laut maka perahu akan selamat, tapi hal itu tidak bisa menjadi alasan diperbolehkannya melakukan 'pelemparan maut' tersebut. Bahkan sekalipun jalan yang ditempuh akan menyebabkan semua penumpang perahu mati tenggelam, "lempar maut" tetap tidak diperbolehkan. Berbeda bila di dalam perahu terdapat muatan barang atau binatang, maka itulah yang dikorbankan demi keselamatan semuanya.¹²⁶

Ketiga;¹²⁷ terdapat satu pekerjaan yang mengandung unsur *mashlahah* dan *mafsadah* sekaligus. Dalam kondisi demikian, akan terdapat tiga pembagian sebagai berikut; pertama, *mafsadah*-nya lebih besar; kedua, *mashlahah*-nya lebih besar; dan ketiga, kadar keduanya sama.

1. Nilai *mafsadah* lebih besar atau tidak lebih kecil dari kadar *mashlahah*-nya. Dalam kondisi seperti ini harus ditakar, apakah

¹²⁵ Ibn Abdul Mu'min al-Hishni, *Op.cit.*, I/352.

¹²⁶ Ibid. atau bisa pula dilihat dalam *al-Majmu' al-Mudzhahab*, h. 47 huruf "Ba".

¹²⁷ Silakan dirujuk dalam 'Izzuddin, *Op. cit.*, I/68.

seseorang mampu menghindari sisi *mafsadah* dan berkesempatan memperoleh nilai *mashlahah*-nya? Kalau yakin ia bisa menggapai *mashlahah*-nya dan menghindari mafsadahnya, maka pekerjaan itu haruslah dilakukan. Tapi jika tidak, maka ia dilarang untuk mengerjakannya, walaupun –sebenarnya– di situ terdapat nilai *mashlahah*. Dari poin inilah yang kemudian menjadi dasar terbentuknya kaidah "*dar' al-mafâsid muqaddam 'alâ jalb al-mashâlih*".

Ketentuan ini sesuai dengan firman Allah swt.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ، وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا

"Mereka (sahabat) bertanya kepadamu (wahai Muhammad) tentang khamr dan judi. Katakanlah, didalamnya terdapat manfaat bagi manusia. Tetapi dosanya lebih besar daripada manfaatnya. (Q.S. al-Baqarah: 219)

Dalam ayat ini, Allah swt. secara tersirat melarang mentransaksikan arak disebabkan nilai *mafsadah* akibat meminumnya lebih besar daripada kadar *mashlahah*-nya. Jadi walaupun ada kemashlahahan yang bisa kita peroleh, kita tetap harus menghindarinya demi menghindari *mafsadah* lebih besar yang akan timbul. Akibat yang ditimbulkan meminum arak diantaranya adalah akal akan berada dalam kondisi tidak normal. Dengan kondisi akal yang tidak normal ini mengakibatkan tidak terkontrolnya emosi, yang pada akhirnya akan mengakibatkan timbulnya perbuatan-perbuatan destruktif (merusak), permusuhan, hingga dendam. Dan yang lebih parah lagi, peminum arak lupa akan Tuhan yang menciptakannya dan lupa akan kewajiban agama –semisal shalat.¹²⁸

2. Kadar *mashlahah*-nya lebih besar daripada kadar *mafsadah*. Dalam hal ini kita harus mengerjakannya walaupun harus menanggung *mafsadah*, dengan mempertimbangkan *mashlahah* yang lebih besar yang akan dicapai. Contohnya seperti diperbolehkannya seseorang untuk berbohong demi mendamaikan dua golongan yang saling berseteru. Berbohong yang merupakan perbuatan yang diharamkan oleh al-Quran, sunnah, maupun *ijmâ'* menjadi boleh dilakukan –bahkan wajib– bila memang

¹²⁸ Ibid.

menjadi satu-satunya alternatif menuju perdamaian. Sebab kemashlahahan yang terkandung dalam suatu perdamaian bersifat umum dan universal daripada ke-*mafsadah*-an dosa satu kali berkata bohong.¹²⁹ Hal yang sama juga berlaku bagi seorang suami yang terpaksa berbohong kepada istrinya demi utuhnya ikatan tali pernikahan di antara mereka berdua.¹³⁰

3. Kadar *mashlahah* dan *mafsadah*-nya sama. Pada kategori yang ketiga ini, fuqaha tidak menemukan kata sepakat tentang solusi atau jalan keluar yang harus dilakukan; ada yang memperbolehkan memilih salah satunya; ada yang me-*mawqûf*-kan (tidak mengambil sikap); ada pula yang masih dipertentangkan (*khilâf*). Yang pasti, semua tergantung sudut pandang mujtahid masing-masing.¹³¹ Contohnya, seperti halnya ketika kita melihat orang yang berbuat jahat pada dua orang muslim yang mempunyai derajat yang sama, sementara kita tidak bisa mencegah perbuatan jahat yang dilakukannya dari kedua orang muslim tadi.¹³²

Dari sini bisa diambil sedikit kesimpulan bahwa satu persatu kasus harus diteliti terlebih dahulu untuk ditakar nilai *mashlahah* dan *mafsadah*-nya, sebelum dicetuskan status hukumnya. Karena memang nilai *mashlahah* dan *mafsadah* dalam setiap pekerjaan bersifat relatif.

METODE MENGETAHUI MASHLAHAH DAN MAFSADAH

Banyak cara yang dapat dilakukan untuk mengetahui nilai *mashlahah* atau *mafsadah* pada suatu pekerjaan. Semua penilaian itu tergantung sudut pandang masing-masing. Tapi secara garis besar, *mashlahah* dapat digambarkan sebagai pekerjaan yang bernilai baik, terpuji, dan pada akhirnya akan membuahkan pahala di akhirat.

¹²⁹ Ibid, I/96, atau Abu Bakar bin Muhammad al-Hishny, *Op. cit.*, I/355.

¹³⁰ Sebenarnya masih banyak lagi contoh-contoh lain yang termasuk *furu'* kaidah ini, diantaranya adalah kewajiban menggali kembali kuburan mayat yang belum dimandikan, atau mayat yang dikuburkan tidak menghadap kiblat. Syaikh Izzuddin bin Abd al-Salam, misalnya, mencatat kurang lebih ada 60 (enampuluh) macam contoh cabang kaidah kategori yang kedua ini. Silakan buka Izzuddin Abd al-Aziz Abd al-Salam, *Op.cit.*, I/84 dan seterusnya.

¹³¹ Ibid, I/68.

¹³² Ibid, I/62.

Sebaliknya, *mafsadah* adalah sebarang pekerjaan yang bila dilakukan akan dicap buruk, menuai celaan, dan ancaman neraka sebagai balasannya. Sedang pekerjaan yang ada diantara keduanya dinamakan *mashlahah mubahah*. Karenanya, 'Izzudin bin Abd al-Salam membagi *mashlahah* dalam tiga pembagian; pertama, *mashlahah* yang mubah; kedua, *mashlahah* sunah; dan ketiga, *mashlahah* wajib. Sedangkan *mafsadah* hanya terbagi dalam dua pembagian; pertama *mafsadah* makruh; dan kedua *mafsadah* haram.¹³³

Sedangkan bila ditinjau dari segi sifatnya, maka *mashlahah* dan *mafsadah* terbagi menjadi dua bagian, tergantung pada kadar pahala atau dosa masing-masing. Pembagian ini berdasarkan premis bahwa nilai taat terbagi ke dalam kategori *fadhil* (utama) dan *afdhal* (lebih utama), karena memandang kadar *mashlahah*-nya yang terbagi dalam kategori *kamil* (sempurna) dan *akmal* (lebih sempurna). Demikian pula maksiat yang terbagi menjadi maksiat *akbar* (sangat besar) karena *mafsadah*-nya *râdzil* (rendah), dan maksiat *kabîr* (besar) karena *mafsadah* yang dikandungnya *ardzal* (lebih rendah).¹³⁴

Dari sudut pandang dogmatik, 'Izzuddin bin Abd al-Salam memilah *mashlahah* dan *mafsadah* dalam dua kategori; pertama, *mashlahah* atau *mafsadah* duniawi; kedua, *mashlahah* atau *mafsadah* ukhrawi. *Mashlahah* kategori pertama (duniawi) dapat diketahui dalam beragam cara, baik secara *dlarûrah* (langsung), *tajârub* (eksperimen), *'adât* (kebiasaan), atau *zhan mu'tabar* (persepsi valid). Sementara *mashlahah* jenis kedua (ukhrawi) tidak dapat diketahui tanpa perantaraan syariah. Dengan demikian, al-Quran, hadits, *ijmâ'*, *qiyas*, dan *istidlâl shâhîh* (penggalan dalil yang akurat dan valid), merupakan sarana untuk mengetahui nilai-nilai *mashlahah* yang dituntut syariah. Dengan demikian, bila terdapat *mashlahah* atau *mafsadah* yang tidak dijelaskan oleh syariah, maka kita dituntut untuk mengeksplorasi akal untuk menganalisisnya.¹³⁵ Sebab, tambah 'Izzuddin bin Abd al-Salam,¹³⁶ sejak sebelum kedatangan syariah, setiap orang yang berakal pasti akan menilai bahwa menghasilkan kemashlahahan dan menghindari kerusakan -dari dirinya maupun dari orang lain-

¹³³ Ibid, h.I/10.

¹³⁴ Ibid, h. I/19.

¹³⁵ Lebih lengkapnya dapat dilihat dalam Ibid, I/11.

¹³⁶ Silakan dibuka pada Ibid. I/7-9.

merupakan tindakan baik dan terpuji. Namun karena nilai *mashlahah* dan *mafsadah* pada suatu pekerjaan bersifat abstrak, maka yang dijadikan sebagai ukuran pasti adalah syariah untuk kemudian dikembalikan kepada persepsi atau asumsi manusia dalam menilainya.

Cara menggapai *mashlahah* atau menghindari *mafsadah* dengan mengerjakan perantara-perantaranya, tandas 'Izzuddin bin Abd al-Salam,¹³⁷ hanya bersifat *mazhnûn* (perseptik) dan bukan *maqtû'* (pasti). Ketika melakukan sebuah pekerjaan, setiap orang pasti mengerjakannya berdasar asumsi positif pada sesuatu yang dikerjakan. Seorang pedagang berangkat ke pasar karena mempunyai sangkaan (anggapan) bahwa dirinya akan berhasil mendapatkan hasil yang berarti (keuntungan). Petani membajak dan menanam sawahnya karena ia mempunyai keyakinan akan menuai hasil panen. Atau orang sakit yang berobat ke rumah sakit karena ia berharap bahwa di sanalah ia akan mendapat (perantara) kesembuhan.

Dari sini dapat ditarik benang merah bahwa, antara satu kawasan dengan kawasan lainnya, atau antara satu kelompok masyarakat dengan satu kelompok yang lain, akan sangat berbeda dalam memandang nilai *mashlahah* dan *mafsadah* sesuai dengan budaya masing-masing. Seorang nelayan di pesisir akan memandang bahwa membuat perahu merupakan pekerjaan yang bernilai *mashlahah*. Sementara bagi petani di atas pegunungan tidak demikian; yang lebih *mashlahah* baginya adalah membuat bajak atau cangkul. Sebab barang-barang itu bisa digunakan menggarap sawahnya. Jika sang petani diberi perahu, ia mungkin akan berkata, "Untuk apa memelihara perahu di atas gunung, *wong* di gunung *nggak* ada ikan." Dengan contoh yang sangat sederhana ini kita sudah dapat mengetahui perbedaan sistem nilai antara petani dan nelayan, yang pada akhirnya akan membentuk persepsi atau asumsi nilai *mashlahah* dan *mafsadah* pada masyarakat yang kedua wilayahnya berbeda. Karenanya -seperti telah dijelaskan di muka-, syariat harus dijadikan landasan dasar dalam 'mematok' nilai *mashlahah* dan *mafsadah*. Sementara soal aplikasi atau penerapannya di tataran praktis, diserahkan pada pelaku pekerjaan dengan mempertimbangkan segala aspek yang melingkupinya.

¹³⁷ Periksa Ibid.

HAKIKAT MASHLAHAH DAN MAFSADAH

Para ulama berbeda dalam mendefinisikan arti *mashlahah*. Secara sederhana, 'Izzuddin bin Abd al-Salam dalam *al-Qawaid al-Shughra*, mendefinisikan *mashlahah* sebagai kebahagiaan, kegembiraan, kesenangan, dan sebab-sebab yang menyertainya.¹³⁸

Dalam *Irsyâd al-Fuhûl*, beberapa pengertian disebutkan di sini, yang merupakan rangkuman dari beragam pendapat. *Mashlahah* disebut sebagai menjaga tujuan syariah dengan menolak *mafsadah*, dan makna yang mengisyaratkan sebuah hukum tapi tidak ditemukan dalil yang disepakati tentang hal itu, serta sesuatu yang tidak berdasarkan pada dalil *juz'i* (parsial) atau *kulli* (universal).¹³⁹

Sementara al-Syâthibi dalam menjelaskan *mashlahah* dan *mafsadah* di dunia, lebih memilih untuk mengembalikan pada pandangan umum. Ketika sebuah perbuatan memiliki sisi *mashlahah* lebih kuat, maka ia secara umum dapat dianggap sebagai *mashlahah*, demikian sebaliknya. Hal ini berawal dari pandangan al-Syathibi bahwa dunia adalah tempat berkumpulnya *mashlahah* dan *mafsadah* sebagai ujian bagi umat manusia.¹⁴⁰

Al-Râzi memberikan penalaran rasional dalam membaca persoalan ini, yang disimpulkan bahwa Allah swt. menciptakan benda-benda supaya dapat diraih kemanfaatannya. Karenanya menjadi niscaya bahwa mendapat manfaat (baca; *mashlahah*) adalah diperintahkan. Namun jika kemudian ditemukan sebagian pemanfaatan yang dilarang, maka ia pasti dilarang karena akan menimbulkan *mafsadah*.¹⁴¹

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa pendefinisian *mashlahah* secara umum adalah, ia merupakan nilai kebahagiaan yang ukurannya telah ditentukan oleh syariat. Walaupun demikian, syariat tidak menepikan konstruksi kehidupan manusia dan segala aspek yang mengitarinya.

¹³⁸ Ibid, I/32.

¹³⁹ Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syawkani, *Op. cit.*, I/403.

¹⁴⁰ Abu Ishaq Ibrahim al-Syâthibi, ed. Abdullah Darraz, *Op. cit.*, II/26

¹⁴¹ Fakhr al-Din Muhammad bin 'Ugnar bin al-Husayn al-Râzi, ed. Thaha Jabir, *al-Mahshûl*, cet I, 1400 H., Jami' al-Imam Muhammad ibn Su'ud al-Islamiyah, Riyadh, Saudi, VI/142.

YANG BERWENANG MENENTUKAN *MASHLAHAH* DAN *MAFSADAH*

Ini merupakan pertanyaan klasik yang sudah diperdebatkan sejak ratusan tahun yang lalu, terutama oleh kalangan Mutakallimin (ahli teologi Islam). Mu'tazilah, misalnya, menganggap bahwa akal manusia mempunyai kemampuan untuk mengetahui, menakar, dan menentukan mana saja hal-hal yang bernilai *mashlahah* dan mana yang *mafsadah*. Sementara kalangan Sunni (Baca: Asy'ariyah) menilai, akal manusia terlalu sempit untuk menentukan kadar *mashlahah* dan *mafsadah* pada obyek tertentu. Sebab tidak jarang akal manusia diracuni oleh syahwat dan hawa nafsu. Oleh karena itu, dibutuhkan panduan syariah untuk membimbing akal dalam menentukan mana saja pekerjaan yang bernilai *mashlahah* dan mana yang bermuatan *mafsadah*.

Di kalangan fuqaha sendiri, diskursus seputar persoalan siapa yang berwenang menentukan nilai *mashlahah* dan *mafsadah* juga sangat semarak. Namun secara umum, fuqaha sepakat bahwa cara menentukan nilai *mashlahah* dan *mafsadah* pada satu pekerjaan harus melalui panduan syariah. Ketetapan ini akan menemukan relevansinya jika pihak yang mencari hakikat *mashlahah* dan *mafsadah* itu adalah seorang *muqallid*, bukan mujtahid. Sebab dia akan sulit menggali rahasia terdalam syariah akibat keterbatasan pengetahuannya pada ajaran yang dibawa Nabi Muhammad ini. Sebab itulah ia diharuskan mengikuti hasil ijtihad para mujtahid madzhabnya, agar dalam menemukan hakikat *mashlahah* itu ia tidak terjerumus pada jurang kesesatan.¹⁴²

Karena pada dasarnya, *mashlahah* dan *mafsadah* adalah muncul dan ditentukan oleh al-Quran dan Hadits sebagai dasar pengambilan hukum (*istinbâth al-hukmi*) sehingga menimbulkan konsekuensi bahwa selain mujtahid tidak di perbolehkan menentukannya sendiri.

Batas Kemampuan Mujtahid

Sebagaimana ditegaskan di muka, yang berhak menentukan hakikat *mashlahah* dan *mafsadah* adalah Allah, atau Nabi berdasarkan tuntunan langsung dari-Nya. Sementara seorang mujtahid tidak mempunyai kemampuan untuk mengetahui rahasia terdalam hakikat

¹⁴² Kesimpulan ini diambil dari uraian panjang Sayyid Alawi bin Ahmad al-Saqqâf dalam *al-Fawâid al-Makkiyah*, al-Hidayah, Surabaya, tt, h. 79-81.

kemashlahahan. Allah sama sekali tidak memberi hak kepada mereka untuk mengetahuinya, sekaligus mereka juga tidak dituntut oleh-Nya untuk mengetahui hal-hal yang hanya mampu diketahui oleh Allah dan Nabi-Nya. Seorang mujtahid hanya diberi kemampuan berupa pengetahuan atas *mashlahah* dari *zhâhir* nash, bukan rahasia tersembunyi dibalik *nash*.¹⁴³

Jika ini disepakati, maka para mujtahid memang telah diberi kemampuan oleh Allah untuk bisa menelisik nilai *mashlahah syariah* berdasarkan *zhâhir* nash. Berbeda dengan orang awam yang sama sekali tidak punya kemampuan, walaupun sekedar untuk menyingkap nilai *mashlahah* melalui *zhâhir* nash.

Dari sini akan timbul pertanyaan menarik; jika *qawl shahih* (pendapat yang diyakini paling mendekati keberanan) dalam satu madzhab bertentangan dengan prinsip *jalb al-mashâlih wa dar' al-mafâsid* dalam persepsi orang awam, sementara hakikat *mashlahah* sendiri merupakan rahasia yang hanya diketahui Allah, maka sisi manakah yang diunggulkan, apakah pendapat *shahih* para mujtahid atau nilai *mashlahah*-nya, yang hakikatnya tidak diketahui oleh selain Allah. Jika demikian halnya, kata Abdullah bin 'Umar Ba Makhramah, maka tidaklah tuntutan mengamalkan kemashlahahan yang bertentangan dengan *qawl shahih* itu lebih utama daripada mengamalkan *qawl shahih* itu sendiri.¹⁴⁴ Artinya, *qawl shahih* itu tetap harus dijadikan pijakan utama daripada kemashlahahan yang diasumsikan oleh orang awam. Sebab bisa jadi, apa yang dipersepsikan orang awam sebagai *mashlahah*, ternyata mengandung *mafsadah* yang sangat besar dan berbahaya, baik di dunia maupun di akhirat.

KESIMPULAN

Dari sekian pembahasan yang telah kita lalui, tampak jelas bahwa syariat Islam mempunyai perhatian sangat besar pada segala bentuk kemashlahahan. Kemashlahahan yang tercermin dalam hukum-hukum (fiqh) maupun metodologi ushul fiqh, menunjukkan bahwa Islam tidak pernah bersikap ekstrim dan kaku dalam menerapkan ajaran-ajarannya. Jika terdapat kesulitan atau bahaya dalam mengaplikasikan hukum-hukum syariat, maka Islam mendorong untuk

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid.

menghindarinya. Konsekwensinya, segala hal yang pada mulanya dilarang, pada akhirnya diperbolehkan. Hal ini tidak lain agar umat Islam terhindar dari hal-hal yang bersifat destruktif (merusak), baik merusak agama, jiwa, raga, keluarga, harta-benda, keturunan, dan hal-hal yang bersifat primer-fundamental lainnya.

Salah satu bentuk apresiasi syariat atas cita kemashlahahan universal tersebut, tercermin dari formulasi kaidah-kaidah fiqhnya. Mengutip komentar Taqiyuddin al-Hishni bahwa, kandungan kaidah ini secara substantif memang merupakan upaya syariat dalam menghasilkan dan memelihara cita kemashlahahan, menolak segala jenis *mafsadah*, dan menanggung *mafsadah* yang ringan demi menghindari yang lebih besar.¹⁴⁵ Di sinilah, tampak nyata sekali bahwa Islam memiliki perhatian besar pada cita kemashlahahan universal bagi seluruh umat manusia, bahkan bagi setiap lapisan bumi dengan segala isinya. *WalLâhu A'lam*.

¹⁴⁵ Abû Bakar bin Muhammad bin Abd al-Mu'min, *Op. cit.*, I/346.

KAIDAH KELIMA

العَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

*Adat istiadat dapat dijadikan pijakan hukum*¹

Manusia memiliki suatu hal yang esensial yang tidak terdapat pada hewan, yakni ruh atau jiwa. Ruh dan jiwa dimanifestasikan dengan cara berfikir dan cara 'merasa'. Hewan memang mempunyai otak tapi tidak berpikir, juga punya hati tapi tidak membentuk rasa rohani; hewan berbuat sesuatu hanya mengikuti *insting* hewaniahnya.

Dengan demikian, jika manusia dipandang dari sisi jasmaninya, maka kita akan memasuki lapangan antropologi fisik. Tapi bila manusia dilihat dari aspek rohaninya, kita akan menelusuri medan antropologi kebudayaan. Mengapa dikatakan antropologi kebudayaan? Sebab, cara berfikir atau cara merasa akan membentuk cara hidup. Cara hidup bisa berwujud cara bertindak, cara bergaul, cara berekonomi, cara berorganisasi, cara berpolitik, cara berteknologi, dan seterusnya.

Semua cara itu dibentuk oleh nilai-nilai yang diyakini sebagai norma kehidupan. Dan setiap orang melakukan sesuatu karena sesuatu itu dipandang bernilai. Ia tidak melakukan sesuatu yang dianggapnya tidak bernilai. Dari sini jelas bahwa cara hidup itu dibentuk oleh nilai-nilai. Suatu masyarakat memilih cara hidup tertentu berdasarkan nilai-nilai yang dihayatinya. Terbukti, jika suatu masyarakat meninggalkan satu perbuatan yang selama ini sudah biasa dijalani, maka mereka

¹ Formulasi kaidah ini merupakan ungkapan ringkas sekaligus terbaik diantara formula yang pernah dibuat ulama-ulama terdahulu. Sebelumnya, diantara para ulama ada yang merumuskan teks kaidah ini dalam beragam ungkapan yang cenderung rumit dan kurang sederhana, misalnya dengan kata-kata; "*Al-I'tibâr bi al-âdat wa al-rujû' ilayha*" (memperhitungkan tradisi dan merujuknya); "*Tahkîm al-âdat wa al-rujû' ilaiha*" (meneguhkan adat dan merujuknya) "*Murâ'at al-A'râf wa al-Âdat.*" (memelihara tradisi dan adat istiadat), dan lain sebagainya.

dianggap telah mengalami pergeseran nilai. Nilai-nilai itulah yang dinamakan kebiasaan, adat istiadat, budaya, tradisi, kultur, dan seterusnya. Tak heran bila Sutan Takdir Alisjahbana memandang kebudayaan sebagai sebuah "Konfigurasi nilai-nilai",² atau dalam istilah M.J. Langeveld disebut sebagai "Perwujudan aktif nilai-nilai dan hasilnya".³

Islam dalam banyak ajarannya bersikap sangat kooperatif menyikapi fenomena kebudayaan ini. Adat-istiadat sebagai sebuah proses dialektik-sosial dan kreativitas alamiah manusia tidak harus dieliminasi, dibasmi, atau dianggap musuh yang membahayakan. Melainkan dipandang sebagai partner dan elemen yang harus diadopsi secara selektif dan proporsional. Melalui kaidah ini ditegaskan, sebuah tradisi atau adat istiadat, baik yang bersifat individual maupun kolektif dapat dijadikan piranti penunjang hukum-hukum syari'at.

Tetapi perlu ditegaskan di sini, sebuah tradisi bukanlah landasan yuridis atau perangkat metodologis otonom yang berfungsi mencetuskan hukum-hukum baru. Fenomena kebudayaan bukanlah sebuah dalil yang berdiri sendiri dan akan melahirkan produk hukum *anyar*, melainkan "sekedar ornamen" untuk melegitimasi hukum-hukum syariat. Dan perlu dicatat pula, yang bisa dijadikan piranti hukum hanyalah adat istiadat yang dinilai baik menurut perspektif syariat dan tentunya tidak bertentangan dengan *nash-nash syar'i*.⁴

Berkaitan dengan batasan adat dalam kaidah ini, fuqaha' - sebagaimana dikutip al-Suyuthi- memberikan batasan bahwa "adat-istiadat yang bisa mendapat legitimasi syariat adalah; segala sesuatu yang tidak mempunyai batasan syariat (*qayyid syar'i*) ataupun batasan bahasa (*qayyid lughawi*)". Artinya, jika syariat hanya memberikan ketentuan secara umum, maka batasan pastinya diserahkan pada penilaian adat-istiadat yang berlaku.⁵ Contohnya adalah istilah *muqâranah*

² Kutipan Takdir Alisjahbana ini bisa diperiksa dalam Sidi Gazalba: *Sistematika Filsafat*. Vol. V. Oktober 1990, Penerbit Bulan Bintang, Jakarta, h. 59.

³ *Ibid*, h. 62-63.

⁴ Lihat lebih lanjut dalam Muhammad Sidqi bin Ahmad Al-Burnu: *Al-Wajiz fi Idlâh al-Qawâ'id*. Muassasah al-Risalah. Cet. I tahun 1983. h. 156. dan Abdurrahman bin Abdullah al-Sya'liani, *Dirasah wa Tahqiq Kitâb al-Qawâ'id*, al-Rusydu, Riyadl, vol. I, 1997, I/357-358.

⁵ Teliti kembali pada Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abû Bakr al-Suyuthi: *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah: Dâr al-Kitab al-'Arabi,

'*urfyyah* atau membarengkan niat dalam *takbîratul iḥrâm*. Seperti pernah disinggung pada kaidah *kubrâ* pertama, maksud *muqâranah* adalah usaha untuk menghadirkan "bentuk" shalat dalam hati secara global (*istihdlâr al-'urfi*) saat *takbîratul iḥrâm* dilaksanakan. Namun dalam *nash-nash* syariat maupun kaidah kebahasaan, makna "berbarengan" itu tidak memiliki batasan yang pasti; apakah dari permulaan hingga akhir, dari per-tengahan hingga akhir, di akhirnya saja, atau bahkan hanya di permulaan saja? Syariat hanya memberi batasan umum bahwa niat harus bersamaan dengan permulaan shalat, yang dalam hal ini adalah *takbîratul iḥrâm*. Karena itulah, penilaian "berbarengan" antara niat dan *takbîratul iḥrâm* diserahkan pada kebiasaan umum yang mampu dilakukan manusia. Sehingga tercetuslah istilah *muqâranah 'urfyyah*, atau kebersamaan secara umum; yakni kebersamaan antara niat dalam seluruh takbir, atau sebagiannya saja, serta bisa pula pada pemulaan atau akhirnya.⁶

DASAR KAJIDAH

a. Al-Quran surat al-A'râf :199

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (الأعراف: ١٩٩)

"Berikanlah maaf (wahai Muhammad) dan perintahkanlah dengan sesuatu yang baik, dan berpalinglah dari orang-orang bodoh. QS. Al-A'râf:199"

Menurut As-Suyuthi -seperti dikutip Syaikh Yasin bin Isa al-Fadani- kata *al-'urf* pada ayat di atas bisa diartikan sebagai kebiasaan atau adat. Ditegaskan juga oleh Syaikh Yasin, adat yang dimaksud di sini adalah adat yang tidak bertentangan dengan syariat. Namun pendapat ini dianggap lemah oleh komunitas ulama lain. Sebab, jika *al-'urf* diartikan sebagai adat istiadat, maka sangat tidak selaras dengan *asbâb al-nuzûl*-nya, dimana ayat ini diturunkan dalam konteks dakwah yang telah dilakukan Nabi saw. kepada orang-orang Arab yang berkarakter keras dan kasar, juga kepada orang-orang yang masih lemah imannya. Dengan latar belakang semacam ini, *al-'urf* yang tertera dalam ayat di atas bukanlah adat, melainkan metode dan etika dakwah yang harus dilakukan Nabi saw. kepada mereka;

Beirut, cet. IV, 1998, h. 196, atau Badruddin bin Muhammad Bahadur al-Zarkasyi, *Al-Mantsûr fi al-Qawâ'id*. Wizarat al-Awqaf al-Kuwaitiyah, II/96.

⁶ Teliti kembali Kaidah Pertama; *al-Umûr bi Maqâshidihâ*.

yakni ajakan yang harus dilakukan dengan cara-cara yang baik dan lemah lembut. Ditambahkan oleh Dr. Abdul Karim Zaydan bahwa *al-'urf* yang dimaksud ayat ini adalah hal-hal yang telah diketahui nilai baiknya dan wajib dikerjakan (*mâ 'urifa husnuh wa wajaba fi'luh*), yakni segala sesuatu yang diperintahkan oleh syariat.⁷

Sedangkan Abdullah bin Sulaiman Al-Jarhazi menyatakan, sangat mungkin kaidah *al-'adâh muhakkamah* ini diformulasikan sesuai dengan muatan pesan yang terkandung dalam al-Quran Surat Al-Nisâ' ayat 115:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ
جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

"Barang siapa menentang Rasul setelah datangnya petunjuk dan mengikuti selain jalan orang-orang Mukmin, maka Kami biarkan dia leluasa dalam kesesatan yang telah dikuasainya itu, dan akan Kami masukkan mereka ke dalam neraka Jahannam. Dan Jahannam itu adalah seburuk-buruk tempat kembali. QS. al-Nisâ':155"

Al-Jarhazi berargumen, kata *sabîl* adalah sinonim dengan *tharîq* yang dalam bahasa Indonesia memiliki arti sama, yaitu jalan. Dengan demikian, *sabîl al-Mu'minîn* di sini dapat diejawantahkan sebagai sesuatu yang diyakini sebagai etika dan norma yang baik dalam pandangan kaum Muslimin, serta sudah menjadi langgam budaya sehari-hari mereka.⁸

b. Al-Hadits

المِكْيَالُ مِكْيَالُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، وَالْوَزْنُ وَزْنُ أَهْلِ مَكَّةَ

"Takaran adalah bagi penduduk Madinah, timbangan adalah untuk penduduk Makkah"

Titik tekan (*wajh al-dilâlah*) dalam hadits ini terletak pada penegasan Nabi saw. bahwa, penduduk Madinah yang rata-rata berprofesi sebagai petani kurma dan gabah, dalam transaksi jual-belinya,

⁷ Periksa lebih lanjut pada Dr. 'Abdul Karim Zaydan dalam *Al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, Muassasah al-Risalah, vol. IIX, 2001, h. 254.

⁸ Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dâr al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 267.

diarahkan untuk tetap memakai takaran. Sementara bagi kawasan yang mayoritas penduduknya berprofesi sebagai pedagang, seperti penduduk Makkah, Nabi saw. menegaskan agar tetap memakai timbangan.⁹ Hal ini menunjukkan bahwa Nabi saw. memberi legitimasi pada tradisi yang berkembang di kedua kota tersebut, dan tidak bermaksud menghapus atau "memaksakan" tradisi di satu kawasan harus diterapkan di kawasan lain, jika memang tidak sesuai dengan kebutuhan.

Dalam riwayat lain dikisahkan, unta milik shahabat Barrâ' bin 'Âzib al-Anshâri ra. memasuki sebuah kebun milik orang lain dan merusak tanaman yang terdapat di dalamnya. Ketika Nabi saw. mengetahui peristiwa itu, beliau menegaskan;

انَّ عَلَى أَهْلِ الْحَوَائِطِ حِفْظَهَا بِالنَّهَارِ، وَعَلَى أَهْلِ الْمَوَاشِي حِفْظَهَا بِاللَّيْلِ

"Pemilik kebun harus merawat kebunnya disiang hari, dan pemilik hewan piaraan harus menjaga ternaknya di malam hari "

Sejarah mencatat, masyarakat Arab kuno terbiasa berkebun atau merawat kebun mereka di siang hari, sementara ternak piaraan biasanya dimasukkan ke kandang pada malam harinya. Kebiasaan seperti ini sudah berjalan bertahun-tahun secara turun-temurun, dan dianggap sebagai norma sosial dan konvensi umum yang harus dipatuhi. Di sinilah titik tekan (*wajh al-dilâlah*) hadits ini. Artinya, Nabi saw. menekankan bahwa bila perusakan itu terjadi pada malam hari, maka Barrâ' ra. harus mengganti rugi (*tadlîmîn*), karena ia telah lalai memelihara ternaknya. Tapi bila pengrusakan itu terjadi pada siang harinya, maka Barrâ' tidak wajib membayar ganti rugi, karena pemeliharaan harta pada siang hari dibebankan kepada pemilik kebun.¹⁰ Tradisi yang sudah berlaku adalah "hakim" yang bisa memutuskan status hukum peristiwa itu. Dan keputusan yang berdasarkan adat-istiadat ini tentu saja tidak menyimpang dari batasan-batasan syar'i, mengingat Nabi saw. sendiri adalah pembawa syariat yang notabene

⁹ Taqiyudin Abû Bakar Muhammad bin 'Abd al-Mu'min Al-Hishny, *Kitâb al-Qawâ'id*, Maktabah Al-Rusydu, Riyadl, Cet. I 1997, Vol. I/358-359.

¹⁰ Teliti lebih lanjut pada Muhammad bin Idris al-Syafi'i: *al-'Um. Dâr al-Ma'rifat*, Beirut, 1393 H., 8/677-678. atau Al-Hishni, *Ibid*, h. 358.

membenarkan pengambilan keputusan hukum berdasarkan pertimbangan realitas budaya tersebut.¹¹

Dua hadits yang berkelindan dengan peristiwa-peristiwa di atas, tidaklah berarti mengharuskan hukum Islam untuk digeneralisir sesuai dengan redaksi-tekstualnya. Dalam arti, hukum timbangan, takaran, pemeliharaan kebun, hingga pengandangan ternak di seluruh daratan bumi tidak harus mengiblat total terhadap apa yang ada di tanah Arab; kedua hadits itu sama sekali tidak berpretensi (bertujuan) "mengangkut" budaya partikular Arab untuk kemudian didaratkan di pelbagai belahan dunia. Substansi terdalam dari keduanya adalah bahwa ajaran Islam sangat memperhatikan unsur-unsur kebudayaan, sehingga Islam tidak bermaksud menghapusnya, melainkan mengajak "bekerjasama" secara sinergis untuk memahami kebutuhan-kebutuhan masyarakat, problem-problemnya, serta tantangan-tantangannya ke depan. Dan konklusi hipotetis ini pun dipertegas lagi oleh hadits *marfū'* riwayat Abdullah Ibn Mas'ud ra.:¹²

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ

"Apa yang diyakini kaum Muslimin sebagai suatu kebaikan, berarti baik pula di sisi Allah swt."

Secara eksplisit, hadits ini menandakan bahwa persepsi positif kaum Muslimin pada satu persoalan, bisa dijadikan pijakan dasar bahwa hal itu juga bernilai positif di sisi Allah swt.

Dengan demikian, ia tidak perlu ditentang atau dihapus, akan tetapi justeru bisa dibuat pijakan untuk mendesain produk hukum. Sebab pandangan umum seperti dimaksud di atas tidaklah bertentangan dengan apa yang "dikehendaki" Allah swt. sebagai pembuat undang-undang syariat.

Hadits di atas juga merupakan penegasan dari Allah swt. bahwa kaum muslimin, khususnya para shahabat dan *tābi'īn*, adalah orang-orang pilihan yang diberi oleh Allah swt. kemampuan untuk mendesain produk hukum yang mungkin belum dijelaskan secara terperinci oleh Nabi saw. di masa hidupnya. Sebab sebelum mereka

¹¹ Al-Sya'rani, *Dirāsah wā Tahqīq Kitāb al-Qawā'id*, Op. cit. h. 358-359.

¹² Menurut al-Qadli Husain, hadits ini adalah landasan kaidah "*al-Ādat Muḥakkamat*". Lihat Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawā'id al-Janiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 266.

dipilih menjadi shahabat, kualitas hati mereka telah terlebih dahulu "diperiksa" oleh Allah swt. Mereka bukan lah orang-orang "sembarangan" yang secara kebetulan bisa hidup sezaman dengan Nabi saw. melainkan orang-orang pilihan dengan kualitas keimanan dan kebaikan di atas rata-rata. Hipotesa ini merupakan kesimpulan dari alur riwayat Ibnu Mas'ud ra. lainnya yang berbunyi:¹³

إِنَّ اللَّهَ نَظَرَ فِي قُلُوبِ الْعِبَادِ فَاخْتَارَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَعَثَهُ بِرِسَالَتِهِ ثُمَّ نَظَرَ فِي قُلُوبِ الْعِبَادِ فَاخْتَارَ لَهُ أَصْحَابًا فَجَعَلَهُمْ أَنْصَارَ دِينِهِ وَوُزَرَآءَ نَبِيِّهِ فَمَا رَأَاهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَاهُ الْمُسْلِمُونَ قَبِيحًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ قَبِيحٌ

"(Sebelum kenabian) Allah 'melihat' hati para hamba-Nya dan memilih Muhammad saw. sebagai utusan-Nya. Kemudian Ia 'melihat' hati para hamba yang lain, lalu dipilih lah para shahabat sebagai golongan penolong agama-Nya dan tentara nabi-Nya. Sehingga apa yang dipandang oleh kaum muslimin sebagai kebaikan, maka hal itu merupakan kebaikan pula di sisi Allah swt., dan apa yang dinilai oleh mereka sebagai keburukan, maka ia juga merupakan keburukan disisi-Nya."

Bahkan dalam riwayat Imam Ahmad bin Hanbal disebutkan:

إِنَّ اللَّهَ نَظَرَ فِي قُلُوبِ الْعِبَادِ بَعْدَ قَلْبِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدَ قُلُوبَ أَصْحَابِهِ خَيْرَ قُلُوبِ الْعِبَادِ فَجَعَلَهُمْ وَزَرَآءَ نَبِيِّهِ يُقَاتِلُونَ عَلَى دِينِهِ فَمَا رَأَاهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَاهُ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ

"Allah swt. telah "melihat" hati para hamba-Nya setelah "memeriksa" hati Muhammad saw., kemudian Ia menemukan bahwa kualitas hati para shahabat lebih baik daripada hati hamba-hamba lainnya, sehingga dipilih lah mereka sebagai tentara-tentara Nabi-Nya yang berperang (membela) agama-Nya. Maka apa yang dinilai oleh orang-orang muslim sebagai kebaikan, hal itu juga merupakan kebaikan di sisi Allah swt., dan apa yang dinilai sebagai keburukan juga merupakan keburukan di sisi-Nya."¹⁴

¹³ Teliti selengkapnya pada Isma'il ibn Ahmad al-'Ajluni al-Jarahi (w. 1162 H.), *Kasyf al-Khafâ'*, Beirut : Mu'assasah al-Risalah, 1405 H., II/245.

¹⁴ Periksa dalam Abdullah bin Yusuf Abu Muhammad al-Hanafi al-Zayla'i (w. 762 H.), *Nashb al-Râyah*, Mesir: Dâr al-Hadits, 1357 H., IV/133.

Yang di maksud "pandangan umum" atau "*mâ ra'â hu*" dalam tiga redaksi hadits di atas adalah semacam pemikiran, aspirasi, atau persepsi masyarakat muslim, yang telah dijalani sebagai norma sosial di kalangan mereka, dimana pada tataran praksis, norma sosial itu akan menuai pujian (baik didunia dan akhirat) serta legitimasi syariat.¹⁵ Artinya bukan sekedar keinginan atau syahwat liar yang mengakibatkan nilai-nilai kehidupan sosial (*social values*) menjadi tak karuan.

Akhirnya, dari akumulasi pelbagai dalil di atas, para ulama kemudian merumuskan kaidah *العادة محكمة* ini.

DEFINISI ADAT

Secara umum, adat adalah sebuah kecenderungan (berupa ungkapan atau pekerjaan) pada satu obyek tertentu, sekaligus pengulangan akumulatif pada obyek pekerjaan dimaksud, baik dilakukan oleh pribadi atau kelompok. Akibat akumulasi pengulangan itu, ia kemudian dinilai sebagai hal yang lumrah dan mudah dikerjakan. Aktivitas itu telah mendarah-daging dan hampir menjadi watak pelakunya. Tak heran jika di dalam idiom Arab, adat dianggap sebagai "tabiat kedua" manusia.¹⁶

Fuqaha kemudian mendefinisikan adat secara terminologis sebagai norma yang sudah melekat dalam hati akibat pengulangan, sehingga diterima sebagai sebuah realitas yang rasional dan "layak" menurut penilaian akal sehat. Norma tersebut bisa dilakukan oleh individu atau kelompok masyarakat. Norma yang bersifat individual adalah seperti kebiasaan dalam tidur, makan, minum, dan lain sebagainya. Sedangkan norma sosial adalah sebetuk "kebenaran umum" yang diciptakan, disepakati, dan dijalankan oleh komunitas tertentu, sehingga menjadi semacam "keharusan sosial" yang harus ditaati.¹⁷

PERBEDAAN/PERSAMAAN ADAT DAN 'URF

Dalam banyak literatur fiqh, istilah adat dan 'urf merupakan dua kata yang sangat akrab di telinga. Akan tetapi, pra-asumsi kita tentang dua istilah tersebut sering mengalami kerancuan; keduanya seakan mempunyai makna sama (sinonim) plus makna berbeda (antonim).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Dr. 'Abdul Karîm Zaydan, *Op.cit.*, h. 252, dan Dr. Muhammad Shidqi, *Op.cit.*, h. 153.

¹⁷ Lebih lanjut, periksa dalam M, Shidqi al-Burnu, *Op. cit.*, h. 154.

Jika ditelusuri secara etimologi,¹⁸ istilah *al-'âdah* terbentuk dari *masdar* (kata benda/noun) *al-'awd* dan *al-mu'âwadah* yang kurang lebih berarti "pengulangan kembali". Sedangkan *al-'urf* terbentuk dari akar-kata *al-muta'âraf* yang mempunyai makna "saling mengetahui". Dengan demikian, proses terbentuknya adat, menurut Muhammad Shidqi, adalah akumulasi dari pengulangan aktivitas yang berlangsung terus-menerus. Proses pengulangan inilah yang disebut *al-'awd wa al-mu'âwadah*. Ketika pengulangan itu membuatnya tertanam dalam hati setiap orang, maka ia telah memasuki stadium *al-muta'âraf*. Tepat di titik ini, adat telah "berganti baju" menjadi *'urf*.¹⁹ Secara ilustratif, al-Jurjâni menggambarkan sebagai berikut: adat adalah unsur yang pertama kali muncul dan dilakukan berulang kali, lalu setelah ia tertanam dalam hati, barulah ia berubah identitas menjadi *'urf*.

Karena itu, menurut sebagian fuqaha, adat dan *'urf* secara terminologis tidak mempunyai perbedaan prinsipil.²⁰ Artinya, pengguna-an istilah *'urf* dan adat tidak mengandung perbedaan signifikan dengan konsekuensi hukum yang berbeda pula. Misalnya dalam sebuah kitab fiqh terdapat ungkapan; *hadza tsâbit bi al-'urf wa al-'âdah* (Ketentuan ini berlandaskan adat dan *'urf*), maka makna yang dimaksud keduanya adalah sama. Penyebutan "*al-'âdah*" setelah kata "*al-'urf*" berfungsi sebagai penguat (*ta'kîd*) saja, bukan kalimat tersendiri yang mengandung makna berbeda (*ta'sîs*).²¹ Akan tetapi bila hal itu terdapat dalam literatur gramatikal, tata bahasa, kesusastraan, filsafat, dan lain sebagainya, maka istilah 'adat dan *'urf* terkadang memiliki pengertian berbeda.

Dalam kenyataannya, banyak ulama fiqh mengartikan *'urf* sebagai kebiasaan yang dilakukan banyak orang (kelompok) dan timbul dari kreativitas-imajenatif manusia dalam membangun nilai-nilai budaya.²² Pada domain ini, baik dan buruknya kebiasaan itu tidak menjadi persoalan urgen, asalkan dilakukan secara kolektif, maka sudah ia termasuk kategori *'urf*. Berbeda dengan "adat" yang oleh fuqaha diartikan sebagai tradisi secara umum, tanpa memandang apakah dilakukan oleh satu orang atau satu kelompok.

¹⁸ *Ibid.*, h. 157

¹⁹ Ushuliyyin menamakannya dengan *al-haqîqat al-'urfîyyah*.

²⁰ 'Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh; Op. cit.*, h. 89, dan Dr. 'Abdul Karîm Zaydan, *Op.cit.*, h. 252

²¹ Dr. 'Abdul Karîm Zaydan, *Ibid.*

²² Silakan dirujuk pada, Dr. M. Shidqi al-Bumu, *Op.cit.*, h. 155.

Dari semua difenisi di atas dapat disimpulkan, istilah adat dan 'urf memang berbeda bila ditinjau dari dua aspek yang berbeda pula. Perbedaannya, istilah adat hanya menekankan aspek pengulangan pekerjaan; sementara 'urf hanya melihat pelakunya. Disamping itu, adat bisa dilakukan oleh pribadi atau kelompok, sementara 'urf harus dijalani oleh kelompok atau komunitas tertentu. Sempelnya, *adat hanya melihat aspek pekerjaan, 'urf lebih menekankan sisi pelakunya*. Persamaannya, adat dan 'urf adalah sebuah pekerjaan yang sudah diterima akal sehat, tertanam dalam hati, dilakukan berulang-ulang, dan sesuai dengan karakter pelakunya.

Titik perbedaan dan persamaan dalam alinea di atas sebenarnya muncul kerana dilatarbelakangi banyaknya defenisi yang ditawarkan masing-masing ulama. Padahal dalam tataran praktis, fuqaha nyaris tidak membedakan dua istilah tersebut, termasuk dalam mengkaji kaidah al-'*âdat al-muḥakkamah* ini.

CAKUPAN KAI DAH

Banyak sekali persoalan hukum yang tercakup dalam muatan kaidah ini. Al-Syafi'i misalnya, secara pasti menggunakan prinsip esensial kaidah al-'*âdat al-muḥakkamah* ini untuk menentukan permulaan keluarnya darah haidl bagi seorang*wanita. Begitupun mengenai kadar minimal, maksimal, dan *ghâlibnya* darah haidl atau nifas, permulaan masa baligh atau mengeluarkan mani (*inzâl*), ukuran minimal suci yang memisah diantara dua haidl, dan lain sebagainya. Semuanya oleh al-Syafi'i dibangun berdasarkan prinsip-prinsip fundamental kaidah ini.

Di bawah ini akan disebutkan beberapa fungsi adat dalam ranah kaidah ini:

1. Kadar pergerakan dalam shalat. Ukuran pergerakan yang dianggap banyak (*katsîr*), atau sedikit (*qillah*) dikembalikan pada adat-istiadat atau kebiasaan, baik kebiasaan yang bersifat pribadi atau kolektif. Sehingga jika dianggap banyak maka akan membatalkan shalat, tapi bila dinilai sedikit maka tidak membatalkan. Menurut ulama, 3 kali gerakan telah membatalkan shalat. Sebab

- secara adat, tiga kali gerakan dinilai telah merubah bentuk runtutan shalat, sehingga termasuk bilangan yang banyak (*katsîr*).²³
2. Kadar minimal najis yang di-*ma'fuw* (terampuni). Untuk mengetahui ukuran sedikit dan banyaknya najis ini, semuanya dikembalikan pada penilaian adat. Jika dianggap sedikit maka di-*ma'fuw*, bila dianggap banyak maka tidak di-*ma'fuw*.²⁴
 3. Ukuran sebentar dan lamanya kesinambungan (*muwâlah*) antara rukun-rukun wudlu' bagi orang yang selalu berhadats (*dâ'im al-hadats*), antara shalat pertama dan kedua dalam shalat jama', antara waktu khutbah dan pelaksanaan shalat jum'at, antara *ijâb* dan *qabûl*, atau senggang waktu pembelian dan pengembalian barang yang mengandung cacat dalam transaksi jual-beli. Seperti kita maklumi, masing-masing jenis pekerjaan di atas harus dilakukan secara berkesinambungan (*muwâlah*) dan tidak boleh ada jeda waktu terlalu lama (*munqathi'*). Sebab jika antara satu rukun/pekerjaan dengan rukun/pekerjaan lainnya tidak berkesinambungan (*muwâlah*), maka apa yang kita lakukan hukumnya tidak sah. Dan untuk mengetahui *muwâlah* dan tidaknya jenis-jenis pekerjaan tersebut, sepenuhnya diserahkan pada penilaian adat.²⁵
 4. Penguasaan atas hak milik orang lain (*istîlâ'*) dalam masalah *ghasab*. Seseorang dikategorikan meng-*ghasab* bila ia telah menguasai (*istîlâ'*) pada hak milik orang lain. Tapi sejauh mana seseorang disebut *istîlâ'*, semuanya diserahkan pada penilaian adat-istiadat masing-masing masyarakat.
 5. Standar takaran dan timbangan. Untuk menentukan jenis timbangan dan takaran, sepenuhnya diserahkan pada kebiasaan masyarakat. Tidak ada ketentuan paten bahwa dalam jual-beli (*bay'*) harus memakai standar tertentu. Semuanya diserahkan pada tradisi yang berkembang dimana transaksi tersebut dilangsungkan. Ketentuan ini berlaku dalam transaksi jual-beli

²³ Taqiyuddin al-Hishni, *Op.cit.*, I/360 dan Taqiyuddin bin Abi Bakar bin Muahammad al-Husaini al-Hishni al-Dimasyqi al-Syafi'i, *Kifâyah al-Akhyâr*, al-Hidayah, Suarabaya, Indonesia, tt, I/122.

²⁴ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op.cit.*, h. 183.

²⁵ *Ibid.*

yang kadar takaran dan timbangannya tidak ada penjelasan dari Nabi saw. dimasa hidupnya.²⁶

6. Untuk mengetahui batasan *qabdl* (penerimaan) dalam *mu'âmalah*. Seseorang dianggap telah menerima barang, baik dalam jual beli (*bay'*), pesan memesan (*salam*), penggadaian (*rahn*), pemberian (*hibbah*), dan lain sebagainya, semuanya diserahkan pada penilaian tradisi yang berlaku. *Qabdl* dalam konstruksi *mu'âmalah* ini berbeda-beda, tergantung pada jenis barang yang yang diserahkan. *Qabd* dalam *bay'* tentu berbeda dengan *salam*; dalam *rahn* tidak sama dengan *hibbah*, dan seterusnya. Dalam persoalan ini, fuqaha memperincinya sebagai berikut:²⁷
 - Jika barangnya dapat dipegang, maka ia harus benar-benar telah diraih tangan (*haqîqah al-qabd*). Contohnya pembelian sebungkus roti; pasti roti itu dapat dipegang oleh tangan penjual maupun pembeli, sehingga bisa diserahkan secara langsung. Tapi bila si pembeli menginginkan agar roti itu diletakkan saja (tidak diterima melalui tangan), dan si penjual menuruti keinginannya, maka peletakan roti itu sudah termasuk dalam kategori *qabdl*. Sebab apa yang dilakukan pihak penjual sudah sesuai permintaan pembeli dengan adat istiadat yang berlaku.²⁸
 - Jika barangnya tidak bisa diraih secara langsung, tapi dapat dipindah (*al-manqûlat*), maka untuk di-*qabdl* harus melalui proses pemindahan. Barang jenis ini tidak dapat dilepaskan begitu saja (*takhliyah*) tanpa dipindah. Contohnya membeli mobil yang notabene tidak dapat diraih atau diangkat oleh tangan.
 - Barangnya tidak bisa diraih, juga tidak dapat dipindah. Contohnya seperti pohon, tanah, atau rumah. Dalam persoalan ini, cara penerimaan barang-barang tersebut cukup dengan dilepaskan hak kepemilikannya (*takhliyah*) dari penjual kepada pembeli.²⁹ Cara melepas hak milik itu bisa melalui

²⁶ *Ibid* dan bisa pula diperiksa dalam Abdullah bin Said Muhammad Ubbadi al-Lahji, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Mathabi' al-Haramayn, Surabaya, cet. III, 1410 H., h. 46.

²⁷ Periksa perincian ini dalam Taqiyuddin al-Fishni, *Kitâb al-Qawâ'id*, *Op. cit.*, juz I, h. 360

²⁸ *Ibid*, I/370.

²⁹ *Ibid*.

penyerahan sertifikat, kunci (kalau barang yang dijual berupa bangunan), atau melalui ucapan si penjual bahwa ia sudah melepaskan hak miliknya dari barang itu. Inilah yang disebut fuqaha sebagai: *izâlah al-mawâni' min tasallumihi* (menghilangkan penghalang untuk menerima).³⁰

7. Mengetahui batasan tempat menyimpan barang (*al-hirz*). Barang yang dicuri dari tempat yang selayaknya (*hirz al-mitsl*) akan membuahkan hukuman had bagi si pencuri. Sebaliknya, jika barang itu diletakkan di tempat yang tidak selayaknya, maka dicuripun tidak akan membuahkan hukuman (baca: *had*). Mengenai batasan tempat penyimpanan yang layak, sepenuhnya tergantung pada tradisi yang berlaku. Lemari, misalnya, umumnya digunakan untuk menyimpan pakaian, uang, atau perhiasan, bukan tempat menaruh cangkul atau barang-barang yang tidak layak disimpan di dalamnya.
8. Menyuguhkan makanan di hadapan tamu. Hanya dengan meletakkan makanan di meja tamu tanpa mempersilahkan, biasanya sudah dianggap sebagai isyarat atau pemberian izin dari tuan rumah kepada tamunya untuk segera dimakan. Fuqaha menyebutnya: *tanzîlan li al-dilâlah al-fi'liyyah manzilah al-dilâlah al-qawliyyah* (menempatkan isyarat perbuatan pada posisi sebuah ucapan langsung). Jadi tradisi berupa perbuatan (baca; menyuguhkan makanan) diposisikan laksana sebuah ucapan (baca; memberi izin memakan).³¹
9. Penyembelihan hewan kurban pada hari raya 'Idul Adhâ. Hanya dengan disembelih saja, daging hewan kurban itu sudah diperbolehkan (halal) dimakan oleh penerima, walaupun tidak ada ucapan atau pemberian izin langsung dari si pemilik. Sebab, umumnya penyerahan dan penyembelihan itu sudah dianggap mewakili ucapan atau pemberian izin dari si pemilik.
10. Buah-buahan yang jatuh dari pohon di tanah milik orang lain. Bolehkah kita mengambil buah-buahan yang tersia-sia itu? Menurut fuqaha, semuanya tergantung adat-istiadat yang berlaku

³⁰ Dr. Musthafa al-Khin & Dr. Musthafa al-Bugha' dalam *Fiqh Manhaji*, Dâr al-Qalam, Damaskus, cet. I, 1992, III/16.

³¹ Taqiyuddin al-Hishni, *Kitâb al-Qawâ'id*, *Op.cit.*, I/361.

- di kawasan itu. Jika sudah menjadi tradisi maka mengambilnya diperbolehkan. Jika tidak maka kita dilarang mengambilnya.
11. Sumur atau aliran air yang berada di tanah orang, tapi terbiasa digunakan masyarakat umum; apakah kita perlu meminta izin setiap hendak mengambil airnya atau tidak? Hal itu juga diserahkan sepenuhnya pada tradisi yang berlaku di masyarakat.³²
 12. Hadiah yang dikirimkan beserta bungkusnya. Apakah bungkus hadiah itu juga termasuk bagian dari barang yang dihadiahkan atau tidak, juga tergantung pada kebiasaan yang berlaku. Permasalahan seperti ini sering terjadi dalam budaya masyarakat Arab, dimana kurma yang diberikan pada orang lain biasanya dibungkus dalam satu wadah yang disebut *qusharrah*. Menurut fuqaha, si penerima hadiah berhak mengambil *qusharrah*-disamping memperoleh kurmanya, sesuai tradisi yang berlaku pada masyarakat Arab.³³

Dan masih banyak contoh-contoh lain yang tak terhitung jumlahnya. Untuk lebih jelasnya, silahkan Anda teliti langsung dalam literatur-literatur kaidah fiqh.

ADAT HARUS TERULANG BERAPA KALI

Harus berapa kali kah suatu pekerjaan dilakukan, hingga bisa dinilai sebagai adat? Pertanyaan ini sesuai dengan latar belakang tema adat ternyata tidak mendapat jawaban pasti dari fuqaha. Sebab, terkadang ada pekerjaan yang hanya dilakukan satu kali, tapi sudah dikategorikan adat. Tapi ada pula yang harus diulangi sampai tiga kali. Bahkan ada juga yang tidak mematok bilangan atau kadar tertentu. Di bawah ini akan disebutkan beberapa contohnya:³⁴

1. Cukup dilakukan satu kali. Contohnya seperti pemberian "bingkisan" kepada seorang calon hakim sebelum ia diangkat menjadi hakim. Pemberian yang baru dilakukan satu kali ini sudah bisa dikategorikan adat, yang pada akhirnya ketika orang

³² *Ibid*, h. 362-363.

³³ Contoh permasalahan ini diangkat oleh banyak muallif kitab-kitab kaidah fiqh, diantaranya 'Izzuddin ibn Abd al-Salam dalam *Qawâ'id al-Ahkâm*, *Op. cit.*, II/111 ; al-'Ala'i dalam *al-Majmu' al-Muhadzdzab*, *Op. cit.*, h. 56 huruf "alif"; al-Zarkasyi dalam *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id*, *Op. cit.*, II/96; dan al-Suyuthi dalam *Arybâh*, *Op. cit.*, h. 90. dan lihat *Ibid.*, h. 363.

³⁴ Teliti contoh-contoh lebih lengkap dalam *Kitâb al-Qawâ'id*, *Op. cit.*, I/373.

tersebut kembali memberikan "oleh-oleh" kepada sang hakim saat melakukan putusan hukum yang berkaitan dengan si pemberi, maka pemberian itu tidak dikategorikan sebagai *risywah* (sogok/suap). Sebab, sudah ada satu kali pemberian -yang sudah di anggap adat- sebelum sang hakim menggunakan otoritasnya selaku penegak hukum.³⁵ Berbeda bila pemberian bingkisan itu dilakukan ketika sang hakim telah menduduki jabatannya sebagai pengadil, maka bentuk pemberian yang kedua kalinya dikategorikan sebagai *risywah*.

2. Harus terjadi dua sampai tiga kali. Contohnya seperti orang yang punya kemampuan telepati untuk menentukan nasab seorang bayi (*qâ'if*). Menurut fuqaha, pengulangan untuk mengkategorikan *qâ'if* yang bisa dianggap valid informasinya tidak cukup satu kali, harus terjadi berulang-ulang, walaupun fuqaha sendiri berbeda pendapat dalam hal kuantitas bilangan.³⁶
3. Tidak ada bilangan pasti. Yang menjadi titik penekanan (*stressing*) disini adalah dicapainya dugaan kuat bahwa apa yang terjadi memang benar dan sesuai dengan apa yang gariskan syari'at. Contoh, seorang anak kecil yang belum *'âqil bâligh* tapi sudah dapat melakukan tawar-menawar; ketika membeli ia mengajukan harga yang lebih rendah dari harga yang ditawarkan penjual. Sebaliknya, ketika berposisi sebagai penjual dia sudah punya naluri untuk menjajakan barangnya dengan harga yang lebih tinggi dari harga yang diajukan pembeli. Dengan demikian, sang wali sudah dapat mempercayainya untuk melaksanakan transaksi jual beli.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa persoalan bilangan adat tergantung pada masalah yang dihadapi. Untuk dikatakan adat apakah harus mencapai bilangan satu, dua, tiga, dan seterusnya, tergantung pada obyek hukum yang dihadapi.³⁷

³⁵ Lihat al-Suyuthi, *Op.cit.*, h.185.

³⁶ Abu Bakar al-Ahdali dalam *Taqrîrât al-Farâ'id al-Bahiyah*, Penerbit Madrasah Hidayah Al Muftadi-ien, Lirboyo. tt. h. 42.

³⁷ Taqiyuddin al-Hishni, *Kitâb al-Qawâ'id*, *Op.cit.* I/373.

Adat Dalam Haidl dan *Istihâdlah*

Al-Nawawi -mengutip al-Haramayn dan al-Ghazali- membagi adat dalam masalah haidl ke dalam empat pemilahan berikut;³⁸

1. Darah yang keluar dan dianggap adat hanya dengan satu kali peristiwa.³⁹ Poin yang pertama ini telah menjadi kesepakatan ulama tanpa menimbulkan *khilâf*, yakni dalam masalah darah *istihâdlah* (darah penyakit) yang masih bisa dibedakan antara darah kuat dan lemah yang dialami oleh *mubtadi'ah mumayyizah*.⁴⁰ Hanya dengan satu kali mengeluarkan darah *istihâdlah*, maka seorang wanita dinilai akan mengalaminya secara konstan. Sebab darah *istihâdlah* adalah darah penyakit yang keluar secara simultan dari waktu ke waktu (*muzminah*), sehingga ketika ia telah keluar satu kali maka seterusnya akan terus terjadi sesuai ciri-ciri awalnya (*dawâm*). Sehingga untuk bulan kedua ia tidak harus menanti (*tarabbush*) 15 hari untuk melaksanakan ritual ibadahnya, namun cukup ketika ia melihat perpindahan darah dari kuat ke lemah. Hal ini dengan memandang satu kebiasaan pada bulan sebelumnya, bahwa ia sedang mengalami *istihâdlah*.
2. Adat yang harus terjadi dua kali. Contohnya adalah kadar darah haidl dan kebiasaan suci yang dialami *mu'tadah* ketika akan menentukan hukum haidl dan *istihâdlahnya* saat keluar darah lebih dari 15 hari. Namun masih terjadi *khilâf* dikalangan ulama seputar kadar haidl dan kebiasaan suci ini. Apakah cukup satu kali atau harus dua kali kebiasaan. Sementara *qawl ashah* memberi syarat cukup satu kali.
3. Kebiasaan (adat) yang tidak bisa dipastikan, baik dengan satu kali atau beberapa kali pengulangan menurut kesepakatan ulama. Contohnya wanita yang mengeluarkan darah *istihâdlah*, dimana keluarnya darah berlangsung terputus-putus, yakni

³⁸ *Ibid*, I/376-377.

³⁹ Untuk lebih lengkapnya, periksa *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, *Op. cit.*, II/375; Muhammad bin Umar bin Makki bin Abd al-Shamad bin al-Marhal Abi Abdillah Shadr al-Din Ibn Wakil, *al-Aybab wa al-Nazhâir*, ed. Dr. Adil Ibn Abdillah al-Tsuwaikh, al-Rusydu, Riyadl, Saudi Arabia, cet. II, 1997, h. 162, huruf "alif" dan "ba"; *al-Manisâr fi al-Qawâ'id* li al-Zarkasyi, *Op. cit.*, II/98-99; Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Wasîth*, Kairo : Dâr al-Salam, 1417 H., I/502-503.

⁴⁰ Wanita yang baru pertama kali mengeluarkan darah dan mampu membedakan perbedaan jenis darah yang keluar (kuat dan lemahnya).

satu hari keluar dan keesokan harinya tidak. Begitu seterusnya; satu hari keluar, satu hari *mampet*. Sementara darahnya cuma satu warna sehingga sulit dibedakan mana yang darah haidl, dan mana darah *istihâdlah*. Dengan demikian, kita tidak dapat mengambil kesimpulan soal kadar hari-hari haidl yang bisa dijadikan pijakan, sebab dalam kasus ini tidak terdapat adat.⁴¹ Kecuali bila pada lima hari pertama, darah yang keluar adalah darah haidl. Walaupun setelah hari kelima –dan seterusnya– darah-darah yang keluar selalu terputus-putus, tapi karena pada lima hari tersebut telah keluar darah haidl, maka pada bulan-bulan berikutnya, lima hari itu telah dianggap sebagai adat hari-hari mengeluarkan haidl.⁴²

4. Adat yang tidak bisa diketahui dengan satu pengulangan atau lebih. Bagian ketiga ini terjadi pada permasalahan *tawaqquf* (tidak melakukan ibadah pada saat tidak keluar darah) bagi seorang wanita yang keluar darah secara terputus-putus, yakni satu hari keluar dan di lain waktu tidak, begitu seterusnya.

SYARAT-SYARAT ADAT

Secara umum, terdapat empat syarat bagi sebuah tradisi untuk dijadikan pijakan hukum;⁴³ *pertama*, tidak bertentangan dengan salah satu *nash* syariat; *kedua*, berlaku dan atau diberlakukan secara umum dan konstan; *ketiga*, tradisi itu sudah terbentuk bersamaan dengan saat pelaksanaannya; *keempat*, tidak terdapat ucapan atau perbuatan yang berlawanan dengan nilai substansial yang dikandung oleh tradisi (*madlmûn al-'âdat*). Empat syarat ini akan diperinci dalam pemilahan berikut:

1. Adat tidak bertentangan dengan teks syariat, artinya adat tersebut berupa adat *shahîh*⁴⁴ sehingga tidak akan menganulir seluruh aspek substansial *nash*. Sebab bila seluruh isi substantif *nash* tidak teranulir, maka tidak dinamakan bertentangan dengan *nash*, karena masih terdapat beberapa unsur *nash* yang tak tereliminasi.

⁴¹ Taqiyuddin al-Hishni, *Kitâb al-Qawâ'id*, *Op. cit.*, I/377.

⁴² Abu Abdillah Badruddin al-Zarkasyi, *Op.cit.*, II/98-99

⁴³ Telaah kembali tulisan Dr. 'Abdul Karîm Zaydan, *Op. cit.*, h. 256-257.

⁴⁴ Mengenai pengertian adat shahih dan adat *fâsid*, lihat dalam tema lain dalam kaidah ini.

Dengan demikian, unsur-unsur positif adat yang tidak "berseberangan" dengan *nash* bisa dipelihara dan dijadikan pondasi hukum, sementara bagian-bagian *nash* yang tidak "terlindas" oleh adat juga bisa dijadikan acuan hukum.⁴⁵ Kedua unsur ini bisa diambil sebagai pondasi hukum ditinjau dari aspek positifnya masing-masing.⁴⁶ Contohnya seperti legitimasi yang diberikan syariat atas tradisi mewakafkan barang yang dapat dipindah (wakaf *manqûl*). Dari sini dapat ditarik benang merah, bahwa maksud dari adat yang bertentangan dengan *nash* adalah; *adat yang berlawanan dengan nash dari segala aspeknya, bukan adat yang bertentangan dengan salah satu sendinya saja.*⁴⁷

2. Adat berlaku konstan (*iththirâd*) dan menyeluruh, atau minimal dilakukan kalangan mayoritas (*ghâlib*). Bilapun ada yang tidak mengerjakan, maka itu hanya sebagian kecil saja dan tidak begitu dominan. Cara mengukur konstansi adat sepenuhnya diserahkan pada penilaian masyarakat (*ahl al-'urf*);⁴⁸ apakah ia dianggap sebagai pekerjaan yang sangat sering mereka jalankan atau tidak. Yang dimaksud adat yang konstan (*ithirâd*) adalah adat yang bersifat umum dan tidak berubah-ubah dari waktu ke waktu. Sedangkan parameter menyeluruh atau mayoritas (*ghâlib*) adalah berdasar asumsi masyarakat, bukan ukuran yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh.⁴⁹ Dalam hal ini, fiqh tidak ikut campur dalam menilai apakah adat itu dianggap menyeluruh atau tidak. Semuanya dikembalikan pada pelaku adat itu sendiri.
3. Adat sudah terbentuk bersamaan dengan masa penggunaannya. Hal ini dapat dilihat dalam istilah-istilah yang biasa digunakan dalam transaksi jual beli, wakaf, atau wasiat. Konstruksi hukum pada ketiga jenis transaksi ini harus disesuaikan dengan istilah yang berlaku saat transaksi itu berlangsung, bukan kebiasaan yang akan terbentuk kemudian. Misalnya ada seseorang mewakafkan

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Aspek positif yang dimaksud disini adalah kebaikan yang telah digariskan syariat, sesuai adagium *al-khayr ma ikhtârah Allahu lak lâ mâ takhtâruh* (Hakikat kebaikan adalah apa yang telah ditentukan oleh Allah bagimu, bukan apa yang kamu inginkan).

⁴⁷ 'Abdul Karim Zaydan, *Op.cit.*, h. 256

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

tanahnya untuk para ulama, sementara saat prosesi pewakafan, istilah "ulama" biasanya digunakan -misalnya- untuk menunjuk orang-orang yang ahli fiqh, bukan ahli selain fiqh. Maka tanah tersebut harus diserahkan kepada mereka yang punya spesialisasi di bidang fiqh. Hal ini akan tetap berlaku walaupun pada masa-masa selanjutnya ungkapan "ulama" tidak hanya menunjuk orang yang berkemampuan fiqh, melainkan semua orang yang memiliki keahlian dibidang agama, seperti tafsir, hadits, tashawuf, dan lain sebagainya. Tapi karena tradisi yang berlaku pada saat pewakafan adalah penggunaan istilah "ulama" untuk menunjuk ahli fiqh, maka tradisi itulah yang harus dijadikan pijakan.

4. Tidak terdapat ucapan atau pekerjaan yang bertentangan dengan nilai-nilai substansial adat (*madlmûn al-'âdat*). Misalnya di sebuah pasar telah umum berlaku pelemparan alat tukar (*tsaman*) dalam prosesi transaksi. Pelemparan alat tukar yang biasa diistilahkan dengan *tasqit al-tsaman* tersebut adalah sebagai tanda bukti pembayaran tanpa melalui media ucapan. Tanpa mengucapkan satu kata pun, kedua belah pihak yang bertransaksi sudah menganggap penjatuhan *tsaman* itu sebagai bentuk nyata persetujuan transaksi yang dilakukan. Hukum ini sesuai dengan kaidah; *mâ yatsbutu bi al-'urf biduwn dzikrin, la yatsbutu idza nushsha 'ala khilâfihi* (segala hal yang ditetapkan oleh adat tanpa disebutkan, tidak bisa dilegalisasi bila dilakukan kebalikannya).⁵⁰Kata mudahnya, selama pihak pembeli tidak menyatakan bahwa tujuan melempar uang itu bukan untuk membeli barang, maka selama itu pula transaksi tersebut dianggap sah. Berbeda bila pembeli menyatakan bahwa tujuan melempar uang itu hanya sekedar iseng atau untuk menggoda penjual, maka transaksi dianggap tidak sah, sesuai kaidah yang telah disebutkan di atas.

⁵⁰ Periksa lebih lanjut pada 'Izzuddin bin Abd al-Salam, *Op.cit.*, II/78 atau dalam catatan kaki 'Abdul Karîm Zaydan dalam *al-Wajîz, Op. cit.*, h. 257.

Adat dan Bahasa Pergaulan Orang Awam (*Lingua Franca*)

Dr. Wahbah al Zuhayli dalam karyanya *Subûl al-Istifâdah* menyatakan, langgam bahasa orang awam secara bijaksana dan cantik diapresiasi oleh syariat Islam. Sikap apresiatif itu diwujudkan dengan cara melegalkan bahasa keseharian mereka sebagai media resmi dalam bertransaksi, walaupun pada dasarnya bahasa itu terkadang menyalahi kaidah-kaidah bahasa yang baku.⁵¹

Dalam transaksi dagang, orang awam terbiasa asyik menggunakan bahasa pergaulan (*lingua franca*) yang lazim mereka gunakan. Padahal tak jarang istilah yang dipakai tersebut tidak sesuai dengan kaidah bahasa yang benar. Contohnya seperti ungkapan "*bi'tu*" (Saya telah membeli), dengan menggunakan kata kerja lampau (*mâdli*) untuk mengungkapkan transaksi yang hendak dilakukan. Menurut Wahbah Zuhayli, '*urf lafzhi* tersebut mampu mempertajam kehendak yang diinginkan oleh pelaku transaksi. Hal ini sesuai dengan apa yang diungkapkan al-Qarafi bahwa "memprioritaskan '*urf lafzhi* daripada kaidah bahasa adalah pendapat yang benar dan wajib diikuti".

Balâghah sebagai cabang disiplin ilmu gramatika Arab juga membenarkan hal ini (baca; mengungkapkan hal yang belum terjadi dengan kata kerja lampau). Al-Suyuthi yang memang piawai dalam disiplin ilmu ini mengungkapkan, pembenaran ini berdasarkan argumen bahwa pekerjaan yang akan dilakukan hampir pasti terjadi.⁵²

ISTILAH-ISTILAH YANG BISA DICAKUP ADAT

Sebagaimana telah diterangkan sebelumnya, istilah atau kata-kata yang bisa dijadikan acuan adalah istilah yang ditemukan ketika pengucapan itu berlangsung, dan sesuai dengan adat-istiadat yang berlaku. Dalam istilah fiqh, istilah kata yang demikian itu disebut *al-muqârin al-sâbiq*, yakni istilah yang sudah digunakan sejak masa-masa

⁵¹ Prof. Dr. Wahbah al-Zuhayli dalam *Subûl al-Istifâdah*, Penerbit Dâr al-Maktabi, Cet. I, tahun 2001, h. 51-52.

⁵² Lihat dalam Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Taqrîrât Uqûd al-Jumân*, Madrasah Hidayatul Muftadi-ien Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, tt, h.19, bait ke-212. Contoh ini juga masuk dalam tema *takhshîsh al-'âm* dan *taqyîd al-muthlaq* yang disampaikan 'Izzuddin ibn Abd al-Salam. Secara tidak langsung, 'Izzuddin juga setuju bahwa keumuman penggunaan kata (*'urf al-Isti'mâl*) dapat menspesifikasi kalimat yang masih mempunyai makna kompleks. Lihat 'Izzuddin 'Abd al-Aziz Abd al-Salam, *Op.cit.*, II/89.

sebelumnya dan terus bertahan masa kini (hingga saat *muâ'malah* berlangsung). Ketentuan ini mengecualikan makna kata yang sudah lazim (*meng-adat*) dalam bingkai adat yang sudah berubah setelah kata itu diucapkan. Contoh sebagai berikut; seseorang yang mewakafkan hartanya (*wâqif*) tanpa menyebutkan pihak mana yang akan harus mengelola. Sementara saat prosesi pewakafan, saat itu hanya ada pengelola wakaf (*nâzhir*) yang bermadzhab Syafi'i, dan kepadanya lah harta itu diserahkan. Bila pada masa selanjutnya si *wâqif* meninggal dunia dan hanya ada *nâzhir* yang bermadzhab selain Syafi'i, maka yang berhak mengelola selanjutnya harus tetap *nâzhir* bermadzhab Syafi'i, sesuai dengan adat yang berlaku saat pewakafan; bukan adat yang berlaku setelahnya.⁵³

Lebih mendalam lagi, al-Rafi'i menyatakan bahwa adat yang sudah lazim terjadi (*al-âdat al-ghâlibah*) hanya akan berpengaruh pada hukum-hukum transaksi (*mu'âmalah*), tidak dengan yang lain. Alasannya, karena *mu'âmalah* adalah aktifitas keseharian manusia. Dan sudah menjadi kodrat alami manusia, jika ia menghendaki harta yang diinvestasikannya selalu menghasilkan laba baik dahulu, sekarang dan nanti. Latar belakang inilah yang menjadikan makna kata terfokus dengan media adat, yakni jika kata-kata itu berhubungan dengan *mu'âmalah*.

Sedangkan dalam permasalahan *iqrâr* (pengakuan)⁵⁴ dan *ta'liq* (menggantungkan sesuatu dengan yang lainnya), adat tidak mempunyai pengaruh signifikan. Seperti kita maklumi, kedua jenis pekerjaan tersebut bukan termasuk kategori *mu'âmalah*. Alasan mengapa adat tidak mempengaruhi pemaknaan *ta'liq*, karena pada umumnya manusia sangat jarang melakukan *ta'liq*. Jika *ta'liq* jarang dilakukan, maka sangat jarang pula *ta'liq* "berkolaborasi" dengan adat-istiadat yang sedang *nge-trend*. Sementara alasan mengapa adat tidak mempengaruhi formulasi *iqrâr*,

⁵³ Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi, *Op.cit.*, h. 283-284. Namun, Syaikh Yasin bin Isa al-Fadani tidak sependapat dengan ketentuan ini. Menurutnya, perbedaan madzhab tidak menghalangi pengelola wakaf selain Syafi'iyah untuk mengelola harta wakaf itu. Sebab, jika hak pengelolaan itu hanya dibatasi untuk kalangan Syafi'i, maka kemaslahatan wakaf akan terhenti di tengah jalan, disamping sebelumnya tidak adanya kepastian dari *wâqif* soal siapa yang harus mengelola harta wakafnya. Periksa Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani, *Op. cit.*, h. 284.

⁵⁴ *Iqrâr* secara bahasa adalah menetapkan, sedangkan dalam terminologi fiqh makna sebagai; pengakuan seseorang terhadap hak orang lain yang berada pada diri pengaku (*muqir*). Periksa "Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha", *Op.cit.*, h.77.

karena *iqrâr* pada dasarnya adalah pemberian informasi tentang kewajiban yang harus dilakukan oleh pihak yang berikrar (*muqîr*). Walaupun dalam satu kasus tertentu, ternyata ada adat yang mampu mempengaruhi pemaknaan *iqrâr*, seperti *iqrâr* yang berhubungan dengan penggunaan mata uang. Ketika seseorang dimintai klarifikasi soal mata uang yang dia pakai, dan dia mengaku menggunakan mata uang yang beredar pada masa sebelumnya dimana mata uang itu sudah tidak beredar lagi di negaranya saat *iqrâr* itu diucapkan, maka *iqrâr* yang demikian ini dapat diterima. Begitupun jika ia berikrar menggunakan mata uang yang beredar saat *iqrâr* diucapkan.⁵⁵ Padahal jika mengikuti ketentuan di atas, seharusnya *iqrâr* yang diterima hanyalah pada mata uang yang beredar di masa sebelumnya. Perlu ditambahkan di sini, apa yang menjadi ketentuan dalam *iqrâr* juga berlaku dalam *da'wâ*⁵⁶. Artinya, *da'wâ* tidak akan terpengaruh oleh adat yang sedang berlangsung saat seseorang melakukannya.

Al-Mawardi secara cerdas menjelaskan kronologi perbedaan antara *iqrâr* dan *da'wâ* dengan formulasi hukum *mu'âmalah*. Menurut al-Mawardi, *iqrâr* dan *da'wâ* pada dasarnya adalah pemberian informasi pada orang lain (dalam hal ini adalah *qâdli* atau hakim) terhadap hal-hal yang sudah terjadi. Latarbelakang inilah yang menjadikan keduanya tidak terbatas maknanya dengan adat yang sedang berlangsung. Lain halnya dengan konstruksi *mu'âmalah* yang selalu terkait dengan fenomena pada saat *mu'âmalah* sedang berlangsung, seperti yang pernah disebutkan di awal tema ini. *Mu'âmalah* atau akad adalah aktifitas yang sangat akrab dengan keseharian manusia. Karenanya, akad juga akan selalu berdialog dengan lingkungan dan fenomena yang sedang terjadi, sehingga dapat terpengaruh oleh adat-istiadat yang mengitarinya.⁵⁷

KARAKTERISTIK DAN BENTUK ADAT

Bila ditinjau dari jenis pekerjaannya, adat terbagi menjadi '*urf qawli* (kultur-linguistik) dan '*urf fi'li* (kultur-normatif). Dan jika ditinjau

⁵⁵ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op.cit.*, h.193.

⁵⁶ *Da'wa* adalah pengakuan seseorang terhadap haknya sendiri yang terdapat pada orang lain. *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha*, *Loc.cit.* dengan sedikit perubahan.

⁵⁷ Jalaluddin al-Suyuthi, *Loc.cit.*

dari aspek kuantitas pelakunya, adat terbilah menjadi *'urf 'âm* dan *'urf khâs*. Perinciannya adalah sebagai berikut:

1. *'Urf Qawli dan Fi'li*

'Urf qawli adalah sejenis kata, ungkapan, atau istilah tertentu yang diberlakukan oleh sebuah komunitas untuk menunjuk makna khusus, dan tidak ada kecenderungan makna lain diluar apa yang mereka pahami.⁵⁸ Artinya, ketika kata itu diucapkan, maka yang terbersit dalam hati mereka adalah makna khusus tersebut, bukan antonim makna lainnya. Hanafiyyah dan Syafi'iyyah menamakan *'urf qawli* ini dengan istilah *'urf mukhashshah*.⁵⁹ Contohnya, ketika orang Arab mengucapkan kata *walad* (anak), maka mereka pasti mengartikannya sebagai anak laki-laki, bukan anak perempuan. Begitupun kalimat *lahm* (daging), yang dimaksud pasti bukan daging ikan asin atau ikan laut, melainkan daging binatang peliharaan, seperti daging sapi, kambing, ayam, atau hewan-hewan piaraan lainnya.⁶⁰

Sementara *'urf fi'li* (dalam istilah lain disebut *'urf amali*) adalah sejenis pekerjaan atau aktivitas tertentu yang sudah biasa dilakukan secara terus menerus, sehingga dipandang sebagai norma sosial.⁶¹ Dalam budaya masyarakat Arab, *'urf fi'li* dapat kita saksikan pada transaksi jual beli tanpa *shighat (bai' al-mu'âthah)*⁶² yang sudah sangat umum terjadi. Karena sangat mudah dijalankan, kebiasaan ini dianggap hal yang lumrah dan terjadi pada hampir semua lapisan masyarakat. Tak heran bila *qawl mukhtâr* memperbolehkan transaksi jenis ini, dengan catatan hanya pada barang-barang yang bernilai nominal rendah (*muhqirât*), sebab tradisi tersebut telah menjadi kebiasaan masyarakat yang sulit dihindari. Inilah salah satu aplikasi kaidah *al-'adah muhakkamah*.

Contoh lainnya adalah penggunaan pakaian adat atau pakaian sehari-hari dari etnis atau golongan tertentu, atau acara prasmanan saat pelaksanaan resepsi pernikahan, serta kebiasaan jika tuan rumah

⁵⁸ Dr. Wahbah Zuhayli, dalam *Subûl al-Istifâdah. Op.cit.*, h. 48 dan Dr. 'Abdul Karîm Zaydan, *Op. cit.*, h. 252.

⁵⁹ M. Shidqi al-Burnu, *Op. cit.*, h.160.

⁶⁰ 'Abdul Wahhab Khallaf, *Op. cit.*, h. 89, dan Dr. 'Abdul Karîm Zaydan, *Op. cit.*, h. 252.

⁶¹ Dr. Wahbah Zuhayli, *Loc. cit.*

⁶² 'Abdul Wahhab Khallaf. *Loc. cit.*

sudah menyuguhkan makanan, maka hal itu dinilai sebagai bentuk pemberian izin kepada sang tamu untuk memakannya.⁶³ Semuanya termasuk kategori 'urf fi'li.

Contoh terakhir terjadi dalam transaksi perwakilan (*wakâlah*). Misalnya ada seseorang yang mewakilkan (*muwakkil*⁶⁴ atas pembelian daging kepada orang lain (*wakîl*), tapi dengan kata-kata yang masih bermakna umum, seperti: "Belikan aku daging," tanpa ada kejelasan daging apa yang dikehendaki. Namun karena daging yang terbiasa dikonsumsi masyarakat di kawasan itu adalah daging sapi, maka si *wakîl* tidak boleh membeli daging ayam atau jenis daging-daging lain, selain daging sapi. Sebab, ungkapan "Belikan aku daging" dari si *muwakkil* memberi indikasi bahwa yang dipesannya adalah daging sapi, sesuai adat-istiadat yang berlaku di kawasan itu.⁶⁵ Apalagi dalam istilah syariat, kata-kata "daging" memang tidak memiliki batasan pasti, sehingga kepastian dan arahan maknanya diserahkan pada 'urf fi'li yang berlaku.

2. 'Urf 'Âm dan Khâsh

Jika ditinjau dari aspek pelakunya, adat terbagi dalam dua kategori umum, yaitu *adat 'urfiiyah 'âmmah* (budaya global-universal) dan *'adat 'urfiiyah khâshshah* (budaya parsial-partikular). Perinciannya adalah sebagai berikut:

- 1) *'Âdat 'urfiiyah 'âmmah* adalah se bentuk pekerjaan yang sudah berlaku menyeluruh dan tidak mengenal batas waktu, pergantian generasi, atau letak geografis. Tradisi jenis ini bersifat lintas batas, lintas cakupan, dan lintas zaman.⁶⁶ *'Âdat 'urfiiyah 'âmmah*

⁶³ Dr. 'Abdul Karîm Zaydan, *Op. cit.*, h. 252, dan 'Abdul Wahhab Khallaf, *Op. cit.*, h. 89.

⁶⁴ Orang yang mewakilkan suatu pekerjaan atau tugas tertentu. Sementara seseorang yang disertai beban atau tugas mengerjakannya disebut *wakîl*. Artinya, *wakîl* dalam terminologi fiqh berbeda dengan wakil dalam pengertian bahasa Indonesia. Wakil dalam istilah fiqh adalah seseorang yang hanya mendapat beban pekerjaan atau tugas dari muwakkil melalui prosesi akad tertentu dengan syarat-syarat tertentu pula. Sedangkan dalam bahasa Indonesia, selain makna di atas, ungkapan wakil umumnya juga diartikan sebagai 'orang yang berada di posisi kedua' dalam jabatan tertentu

⁶⁵ Muhammad Shidqi, *Op. cit.*, h.160.

⁶⁶ Dalam kategori yang pertama ini, Dr. 'Abdul Karîm Zaydan memberi tambahan kata sifat "*al-Islamiyyah*" pada kalimat "*balad*" (kawasan) yang menjadi tempat bersemunya tradisi global itu. Dengan demikian, *adat 'urfiiyah-ammah* versi Dr. 'Abdul Karîm Zaydan adalah hanya tradisi yang hidup dan berkembang di negara-negara Islam.

bisa berbentuk ucapan (*qawli*) atau pekerjaan (*fi'li*). Contoh adat '*urfyyah-âmmah*' bentuk *fi'li* adalah tradisi mengangkat seorang pembantu atau buruh yang biasanya dilakukan orang-orang kaya.⁶⁷ Sejak zaman batu hingga era post-modern ini, tradisi mempekerjakan pembantu atau buruh terus berlangsung dari generasi ke generasi di berbagai kawasan. Sedangkan contoh '*âdat 'urfyyah 'âmmah*' secara *qawli* adalah kebiasaan orang Arab (bahkan Indonesia?) menggunakan kata "talak" (*thalâq*: Arab) sebagai pertanda lepasnya ikatan tali pernikahan.⁶⁸ Padahal orang Indonesia dan Timur Tengah belum pernah melakukan sebuah konvensi (kesepakatan) bersama untuk menggunakan kata talak sebagai petunjuk makna perceraian.

- 2) '*Âdat 'urfyyah-khâshshah*' ialah sejenis kebiasaan yang berlaku di kawasan atau golongan tertentu, dan tidak tampak pada komunitas lainnya.⁶⁹ Tradisi jenis kedua ini, bisa berubah dan berbeda disebabkan perbedaan tempat dan waktu.⁷⁰ '*Adat 'urfyyah khâshshah*' juga bisa berbentuk ucapan (*qawli*) atau pekerjaan (*fi'li*). Contoh yang berupa pekerjaan adalah seperti pembayaran upah yang biasanya dilakukan secara mingguan, bulanan, setengah tahunan, atau sekali dalam setahun,⁷¹ tergantung adat-istiadat masing-masing kawasan. Sedangkan contoh yang berbentuk ucapan adalah penggunaan istilah-istilah dalam bidang studi tertentu. Misalnya, kata *rafu'* dalam istilah Gramatika Arab (nahwu) berarti nama salah satu tanda 'baca kalimat isim (noun/kata benda). Sedangkan dalam terminologi fiqh, *al-raf'* digunakan untuk menunjuk makna pekerjaan berupa mengangkat tangan atau mengangkat kepala, baik dalam shalat, wudlu, berdoa, dan lain sebagainya.

Sejauh penelusuran kami, kata sifat "*Islamiyyah*" ini tidak ditemukan dalam literatur-literatur Ushul Fiqh maupun Kaidah Fiqh yang lain, selain al-Wajiz karya Dr. 'Abdul Karim Zaydan. Untuk lebih jelasnya, teliti kembali Dr. 'Abdul Karim Zaydan, *Op. cit.*, h. 253.

⁶⁷ Wahbah Zuhayli. *Op. cit.*, h. 38-39.

⁶⁸ Dr. 'Abdul Karim Zaydan, *Op. cit.*, h. 253.

⁶⁹ Dalam catatan kaki Abu Bakar bin Muhammad, adat *khâshshah* (budaya partikular) didefinisikan sebagai sebuah tradisi yang dijalankan golongan tertentu, baik dalam satu kawasan, komunitas intelektual, komunitas profesional, dan lain sebagainya. Budaya jenis ini bisa berupa ucapan atau pekerjaan.

⁷⁰ Wahbah Zuhayli, *Op. cit.*, h. 49.

⁷¹ *Ibid.*

Selain adat *'urfiiyyah 'âmmah* dan adat *'urfiiyyah khâshshah*, Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu menambahkan satu kategori lagi, yakni adat *'urfiiyyah-syar'iiyyah* ('budaya *syar'i*').⁷² Contohnya seperti istilah shalat; asal maknanya adalah berdoa, sementara dalam terminologi syariat mempunyai pengertian; "Setiap pekerjaan yang diawali takbir dan diakhiri salam". Begitupun istilah *zakat* (asal maknanya adalah *ziyâdah*; tambahan dan *thahârah*; penyucian), serta istilah *al-hajj* atau haji (asal maknanya adalah *qashdu* [tujuan]). Semua istilah itu mempunyai makna asal secara linguistik, tapi kemudian dipindah dalam terminologi syariat dengan pengertian yang berbeda. Tapi oleh para penulis-penulis yang lain (selain Muhammad Shidqi), adat *'urfiiyyah syar'iiyyah* ini dimasukkan dalam kategori adat *'urfiiyyah-khâshshah*, sebab budaya jenis terakhir ini hanya merupakan terminologi atau istilah golongan tertentu (baca: istilah umat Islam).

ADAT SHAHIH DAN FÂSID

Bila ditilik secara umum, sebenarnya hanya terdapat dua kategori adat yang tidak lepas dari dinamika kehidupan manusia; *pertama*, adat shahih; *kedua*, adat fasid.⁷³ Perinciannya adalah sebagai berikut:

1. *'Âdat shahîh*, yakni bangunan tradisi yang tidak bertentangan dengan dalil *syar'i*, tidak mengharamkan sesuatu yang halal, tidak membatalkan sesuatu yang wajib,⁷⁴ tidak menggugurkan cita kemaslahatan, serta tidak mendorong timbulnya mafsadah.⁷⁵ Contohnya seperti kebiasaan masyarakat feodal Irak dalam memilah mas kawin menjadi *mahar hâl* (kontan) dan *mahar mu'ajjal* (tunda), atau pemberian bingkisan oleh seorang pemuda kepada kekasihnya sebelum dilangsungkannya akad nikah, dimana semua itu dianggap sebagai hadiah, bukan maskawin. Karena kebiasaan-kebiasaan di atas tidak berlawanan dengan garis ketentuan syariat, maka ia boleh dipelihara dan dijadikan pijakan hukum. Tak heran bila dalam kitab-kitab fiqh klasik, banyak sekali ditemukan hukum-hukum yang berdasarkan konstruksi budaya masyarakat Irak tersebut.

⁷² Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu: *Op. cit.*, h. 157.

⁷³ 'Abdul Karîm Zaydan, *Op. cit.*, h. 253 dan 'Abdul Wahhab Khallaf. *Op. cit.*, h. 89-

⁷⁴ 'Abdul Wahhâb Khallaf. *Op. cit.*, h. 89.

⁷⁵ 'Abdul Karîm Zaydan. *Op. cit.*, h. 253.

2. *'Ādat fāsid*, yaitu tradisi yang berlawanan dengan dalil syariat, atau menghalalkan keharaman maupun membatalkan kewajiban,⁷⁶ serta mencegah kemaslahatan dan mendorong timbulnya kerusakan.⁷⁷ Contohnya adalah kebiasaan masyarakat Arab Jahiliyah yang mengubur anak perempuan hidup-hidup karena dianggap sebagai aib, berjudi atau taruhan, menggandakan uang (rentenir), berpesta-pora, dan lain sebagainya. Jenis kedua ini sudah pasti tidak akan mendapat legitimasi syariat.

Para ulama sepakat bahwa *'ādat shahīh* wajib dipelihara dan diikuti bila sudah menjadi norma-norma sosial. Kewajiban ini berlaku bagi seorang mujtahid dalam menggali hukum-hukum syariat, atau bagi seorang hakim ketika memutuskan delik perkara di pengadilan. Sebab, adat-istiadat bila sudah berlaku secara umum berarti telah menjadi kebutuhan elementer umat. Selama adat tidak berlawanan dengan *nash*, maka selama itu pula ia wajib dijadikan acuan. Mengutip Abdul Karim Zaydan, Nabi saw. pun sangat apresiatif pada cita kemaslahatan masyarakat Arab melalui adat-istiadat shahih mereka. Syarat *kafā'ah* (kesepadanan pasangan) dalam perkawinan, atau perhitungan sifat *'ashābah* (kekerabatan) dalam perwalian dan waris-mewaris yang sebenarnya adalah tradisi masyarakat Arab pra-Islam, ternyata diadopsi dalam syariat Islam. Fakta tersebut menandakan bahwa Nabi saw. sangat apresiatif terhadap budaya lokal, selama tidak melampaui batasan-batasan syariat.⁷⁸

Sebaliknya, *'ādat fāsid* jelas tidak boleh dipelihara, karena pemeliharaan atas adat jenis ini akan mengakibatkan rusaknya fondasi hukum-hukum syariat. Padahal ajaran Islam memuat cita kemaslahatan universal, sementara *'ādat fāsid* belum tentu mengandung unsur-unsur masalah, walaupun ada pasti bersifat subjektif, temporal (sesaat), parsial (sempalan), atau lokal-partikular. Lalu, apakah kemaslahatan universal (baca; masalah *nash*) hendak direformasi dengan hal-hal yang belum tentu mengandung masalah? Bukankan ini tidak etis, tidak rasional, dan jelas-jelas bertentangan dengan akal sehat?!

⁷⁶ *Ibid.* 'Abdul Wahhab. *Loc.cit.*

⁷⁷ 'Abdul Karim Zaydan. *Op.cit.*, h. 253.

⁷⁸ *Ibid.*

PERTENTANGAN ANTARA ADAT DAN NASH

Dalam syarat-syarat pengadopsian adat pernah sedikit disinggung tentang satu hal, yakni adat tidak boleh bertentangan dengan teks syariat (*nash*). Yang dimaksud dengan pertentangan adat dan *nash* adalah pertentangan bahasa dan perilaku keseharian manusia dengan istilah dalam al-Quran atau al-Hadits. Pertentangan ini akan terbagi menjadi dua bagian, yaitu:

Pertama, pertentangan antara teks syariat dengan bahasa keseharian manusia, sementara muatan teks syariat sama sekali tidak bersinggungan dengan hukum. Maka yang didahulukan adalah penggunaan bahasa yang sudah menjadi langgam keseharian. Hal ini akan sangat tampak sebagaimana orang yang bersumpah tidak akan makan daging (Arab: *lahm*). Maka ia tidak akan dikatakan melanggar sumpah ketika dia memakan ikan (Arab: *samak*). Walaupun dalam al-Quran sendiri menyebut ikan dengan menggunakan kata *lahm* Seperti yang terdapat dalam surat al-Nahl ayat 14:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا

"Dialah (Allah) Dzat yang telah menundukkan lautan, agar kalian semua dapat memakan daging ikan yang lezat darinya "

Setting penyebutan kata *lahm* dalam al-Quran sama sekali tidak keterkaitan sama sekali dengan hukum dan beban syariat (*taklif*), sehingga adat-istiadat lah yang lebih diperhatikan.⁷⁹

Kedua, pertentangan antara bahasa keseharian dengan kata yang terdapat dalam teks al-Quran dan al-Hadits yang ada kaitannya dengan hukum. Dalam hal ini, yang dimenangkan adalah kandungan makna *nash*. Seperti halnya orang yang bersumpah tidak akan melakukan shalat, maka ia tidak dikatakan melanggar sumpah karena melakukan shalat jenazah. Sebab dalam shalat jenazah tidak terdapat rukuk dan sujud, yang merupakan makna shalat dalam muatan teks syar'i. Artinya, yang dimaksud shalat dalam istilah syariat hanyalah shalat yang di dalamnya terdapat rukuk dan sujud.⁸⁰

Sebenarnya masih ada terma, yang disampaikan al-Suyuthi, yang berkaitan dengan permasalahan ini. Yakni apabila ada pertentangan

⁷⁹ Contoh lain dapat dilihat dalam Syaikh 'Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbadi al-Lahji *Op.cit.*, h. 47.

⁸⁰ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Op.cit.*, h. 279.

antara istilah kata yang sudah umum (*'urf lafzhi*) dan mengarah pada muatan makna yang bersifat umum pula, dengan teks-teks *syar'i* yang cenderung mengarah pada makna yang bersifat khusus. Dalam hal ini, menurut al-Suyuthi yang diutamakan adalah sifat khusus yang terdapat dalam teks *syar'i*, seperti orang yang berwasiat terhadap kerabatnya. Maka wasiat yang disampaikannya ini tidak dapat menjangkau pada ahli warisnya sendiri, karena ahli waris tidak masuk wilayah wasiat dalam syariat.⁸¹

PERTENTANGAN ANTARA ADAT DAN SYARAT

Adat yang berlaku dalam satu kawasan apakah dapat menggantikan posisi syarat? Untuk menjawab pertanyaan ini, ada beberapa contoh yang akan menggiring ke arah substansi pembahasan ini.⁸²

1. Kebiasaan memanen hasil kebun sebelum masa panen. Apakah kebiasaan ini dapat menempati posisi syarat, sehingga mengesahkan hukum pembelian buah yang belum masak benar tanpa ada syarat untuk dipanen terlebih dahulu? Dalam hal ini terjadi perbedaan antar ulama. Pendapat yang lebih kuat (*ashah*) mengatakan bahwa adat tidak dapat menggantikan posisi syarat (syarat memanen), sehingga jual beli ini tidak sah. Namun menurut al-Qaffâl, kebiasaan atau adat semacam ini dapat menggantikan posisi syarat, sehingga jual beli dianggap sah.

2. Kebiasaan memanfaatkan barang yang digadaikan (*marhûn*). Menurut al-Qaffâl, jika kebiasaan ini diposisikan sebagai syarat, maka akad gadai tidak sah. Pada awalnya, dalam prosesi penggadaian, penerima gadai tidak diperbolehkan memanfaatkan *marhûn*. Sebab *marhûn* hanyalah barang jaminan atas hutang yang ditanggung pihak penggadai. Tapi jika kebiasaan ini tidak diposisikan sebagai syarat, maka menurut mayoritas ulama, akad gadai tetap dihukumi sah.

3. Kebiasaan membayar hutang dengan nilai nominal uang yang lebih banyak daripada ketika berhutang. Jika kebiasaan ini dianggap sebagai syarat hutang-piutang, maka haram bagi pemilik modal untuk menghutangkan uangnya. Tapi menurut pendapat yang lain (*qawl ashah*) hukum hutang-piutang tidak haram, karena kebiasaan itu tidak sebagaimana syarat yang diucapkan.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op.cit.*, h. 192-193.

4. Kebiasaan sebagian penjahit pakaian yang tidak mematok jumlah nominal ongkos jahitan, tetapi telah terdapat kebiasaan dimana si penjahit dibayar dengan ongkos standar. Jika demikian halnya, apakah penjahit tetap wajib dibayar atau tidak? Menurut *qawl ashah*, dia tidak wajib dibayar karena adat tidak dianggap sebagai syarat. Sementara menurut pendapat lain (*muqâbil al-ashah*), penjahit tetap harus dibayar sesuai adat yang berlaku, yang notabene diposisikan sebagai syarat.

PERTENTANGAN ANTARA ADAT DAN BAHASA (LUGHAT)⁸³

Dalam tataran fiqh, pertentangan antara makna bahasa dan adat telah menuai 'perdebatan' cukup mendalam, terutama soal apakah yang harus dimenangkan jika dua ranah itu saling berlawanan. Semaraknya diskursus ini pada akhirnya melahirkan beberapa pendapat (*khilâf*) di kalangan Yurits Islam (*fuqaha*). *Khilâf* tersebut akan tergambar dalam pemilahan berikut:

1. Qâdli Husayn berpendapat, hakikat bahasa harus dimenangkan. Alasannya, agar bahasa bisa dipertimbangkan sebagai akar hukum formal. Singkat kata, agar bahasa tidak sia-sia begitu saja.
2. Al-Baghawi, murid al-Qâdli Husain, cenderung memenangkan adat (*al-dilâlah al-'urfyyah*). Dengan alasan, kebiasaan merupakan "hakim" yang dapat dijadikan media untuk menunjuk makna kata atas transaksi (*tasharruf*) yang dikehendaki. Terutama sekali untuk menunjuk hakikat barang yang dikehendaki (*al-a'yân*).

Khilâf yang terjadi antara guru dan murid ini akan dapat terlihat pengaruhnya dalam contoh berikut: seorang suami yang bersumpah dihadapan tamunya, -misalkan- pada hari Minggu, "Apabila engkau tidak makan suguhan ini, maka istriku akan tertalak." Dengan kata-kata itu, sang suami ingin menegaskan bahwa, jika sang tamu mau menyantap suguhan tersebut, maka istrinya tidak akan tertalak. Ternyata, setelah berucap demikian tiba-tiba sang tamu berpamitan untuk pulang ke rumahnya sebelum sempat mencicipi hidangan yang sudah tersedia. Keesokan harinya (Senin), sang tamu ternyata datang lagi dan berkenan memakan suguhan yang pernah disajikan pada hari sebelumnya. Dalam hal ini, sang suami dianggap tidak melanggar sumpah dan berarti sang istri tidak tertalak. Karena dalam tinjauan bahasa (Arab),

⁸³ Abu al-Faydl Muhammad Yasin ibn 'Isa al-Fadâni, *Op.cit.*, h. 280.

demikian tegas al-Baghawi, sang tamu tetap dikategorikan sebagai orang yang makan, walaupun waktu makannya pada hari Senin (bukan Ahad). Artinya, sumpah yang diucapkan pada hari Ahad, dalam tinjauan bahasa Arab, tetap menjangkau hari Senin.

Sementara menurut Qâdli Husayn (yang lebih mengutamakan 'urf), sang suami dianggap melanggar sumpah, yang mengakibatkan istrinya tertalak. Alasannya, karena dalam pandangan adat, sang tamu tidak dikategorikan sebagai orang yang makan, seperti yang dimaksudkan dalam sumpah sang suami. Kecuali jika ia makan pada hari saat diucapkannya sumpah tersebut (hari Minggu).

Lain dengan keduanya, al-Rafi'i mengklasifikasi masalah kontradiksi adat dan bahasa dari *aspek umum dan tidaknya penggunaan bahasa*. Menurutnya, jika penggunaan bahasa sudah berlaku secara umum dan mengandung makna yang jelas (*syumûl*), maka pengertian bahasa lah yang harus dimenangkan. Seperti seseorang yang bersumpah tidak akan minum air. Dia akan dianggap melanggar sumpah dikarenakan minum air laut, walaupun ia tidak terbiasa meminumnya. Sebab, yang diperhitungkan adalah makna kata air yang juga memasukkan air laut. Walaupun adat masyarakat (Arab) tidak biasa memaknai demikian.

Demikian pula jika adat istiadat sudah berlaku secara umum dan terus menerus (*iththirâd*), maka adat harus dijadikan pertimbangan utama dengan mengesampingkan bahasa. Seperti kata *al-hubz*, dalam bahasa Arab dimaknai sebagai roti yang terbuat dari gandum. Seandainya ada orang bersumpah tidak akan makan roti, kemudian ia makan roti yang terbuat dari beras, maka hal itu telah dianggap melanggar sumpah. Walaupun dia tidak terbiasa membuat roti dari bahan dasar beras, tapi dia tetap dianggap memakan roti, karena secara bahasa, kata roti bersifat mutlak, sehingga yang diprioritaskan adalah pertimbangan adat. Artinya, dalam pandangan adat (baca; adat Arab), segala jenis roti akan masuk dalam pengertian istilah roti tanpa melihat bahan dasarnya.

Sementara al-Rafi'i juga membagi pertentangan 'urf dan bahasa dengan tinjauan lain.

- Apabila 'urf dan bahasa punya derajat makna yang sama, seperti halnya seorang primitif (*badui*) yang bersumpah tidak akan tinggal dalam rumah, maka ia dapat dikatakan melanggar sumpah baik memasuki rumah yang dibangun

permanen (*mabni*) ataupun rumah yang tidak dibangun secara tetap (*khiyam/nomade*). Lain halnya apabila yang bersumpah adalah orang yang sudah mengenal peradaban dan memiliki budaya yang lebih maju, maka ia dikatakan melanggar sumpah hanya apabila ia memasuki rumah yang dibangun permanen, sebagaimana arsitektur bangunan masyarakat yang sudah maju. Berbeda jika yang dimasuki adalah rumah *khiyam*, maka ia tidak dikatakan melanggar sumpah.

- Apabila 'urf dan bahasa (*al-wadla'*) terdapat perbedaan pada makna yang ditunjuknya, menurut al-Rafi'i, maka terdapat *khilâf* antara sebagian *ashhâb al-Syafi'i* dan al-Haramayn yang didukung muridnya, al-Ghazali.⁸⁴ *Khilâf* itu adalah sbb:
 - Menurut *ashhâb al-Syafi'i*, yang diunggulkan dalam beberapa masalah tertentu adalah bahasa, bukan 'urf. 'Urf atau adat tidak dapat dibuat sandaran, kecuali jika 'urf beraturan. Dari sini dapat dipahami, apabila 'urf tidak beraturan atau kandungan makna bahasa sangat jelas, maka yang didahulukan adalah makna bahasa.
 - Menurut al-Haramayn dan al-Ghazali, ketika 'urf beraturan lebih cenderung memenangkan pada 'urf. Sedangkan apabila bahasa sudah berlaku umum, masih menurut keduanya (dalam bab sumpah), maka yang didahulukan adalah bahasa. Dalam catatan al-Zaila'i, ia menyebutkan bahwa latar belakang mendahulukan *dilâlah 'urfiiyah* ini karena 'urf akan mampu menjustifikasi dalam berbagai aktifitas atau transaksi terutama dalam hubungannya dengan sumpah (*aimân*).

Dari kedua pendapat ini sebenarnya tidak ada perbedaan yang mendasar. Hanya sudut pandang kedua kelompok tadi yang berbeda. Jika ditelusuri ternyata yang memicu perbedaan antara dua pendapat ini adalah perbedaan Imam Syafi'i, yang pada saat tertentu lebih memenangkan *dilâlah 'urfiiyah*, sementara pada waktu yang lain Syafi'i lebih mengedepankan aspek *dilâlah* bahasa.⁸⁵ Kesimpulan kami bahwa *khilâf* yang terjadi adalah perbedaan ungkapan (*khilâf lafdzi*) saja.

⁸⁴ Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi, *Op.cit.*, h. 281.

⁸⁵ Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *Op. cit.*, h. 166.

Selain al-Rafi'i, sebagian ulama juga memperselisihkan masalah bahasa dan adat dari aspek lain, yakni *aspek penggunaannya*. Rincian pertama, apabila terdapat adat yang sama sekali tidak pernah digunakan dalam bahasa sehari-hari, maka yang dimenangkan adalah bahasa. Rincian kedua, apabila adat digunakan sebagai bahasa sehari-hari, maka terdapat *khilâf* sebagai berikut :

Pertama, tidak dimenangkan salah satunya.

Seperti halnya orang yang berwasiat pada fuqaha, maka untuk memasukkan dalam kategori fuqaha pada ulama ahli *khilâfiyah* dan adu argumentasi (*al-Khilâfiyyûn al-Munâzhirûn*), sama-sama mempunyai kemungkinan kuat. Artinya, dari aspek bahasa maupun adat, *khilâfiyyun-munazhirun* itu sama-sama termasuk golongan fuqaha. Dengan latar-belakang semacam ini, timbullah *khilâf* seputar apakah yang harus diunggulkan; aspek bahasa atau adat? Masing-masing pendapat sama-sama mempunyai argumentasi kuat sehingga salah satunya tidak ada yang lebih diunggulkan.

Kedua, 'urf lebih diunggulkan

Seperti halnya seseorang yang berwasiat pada ahli *qirâ'ah* (*al-qurrâ'*). Maka orang yang tidak hafal al-Quran tetapi mampu membacanya, dalam 'urf juga termasuk kategori *al-qurrâ'*. Dan inilah pendapat yang lebih kuat (*al-azhhar*). Ada pula yang berpendapat, yang dimenangkan adalah aspek bahasa. Pendapat ini dianggap lemah dibandingkan pendapat pertama.

Ketiga, bahasa lebih diutamakan.

Bagian ketiga ini hanya berlaku ketika terjadi benturan antara adat yang tidak beraturan dengan makna bahasa yang jelas (*sharîh*), seperti contoh yang telah disebutkan dalam pendapatnya ashshâb al-Syafi'i di muka.

Khilâf yang telah disebutkan di atas sebenarnya dapat 'dinetralkan', seperti yang dilakukan Syaikh Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani. Menurutnya, kemunculan *khilâf* itu dilatarbelakangi oleh karena masing-masing pendapat tidak menjelaskan secara rinci pada contoh dan aspek apa yang diajukan, terutama kaitannya dengan permasalahan lainnya. Mereka memberikan contoh kasus dan jawaban sesuai dengan apa yang ada dihadapan mereka, lalu proses pengembangannya disesuaikan dengan sudut pandang masing-masing.⁸⁶ Masing-masing

⁸⁶ Periksa lebih lanjut, Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Op.cit*, h. 280-281.

pendapat tidak menjelaskan keterkaitan antara kasus dan jawaban yang mereka ajukan dengan permasalahan lain yang kebetulan diangkat oleh ulama lainnya. Dari sini dapat disimpulkan, sebenarnya tidak ada perbedaan signifikan antar masing-masing pendapat. Pendapat-pendapat mereka justru saling melengkapi satu sama lain, walaupun dengan sudut pandang yang tidak sama.

Catatan Penting

Abdullah bin Sa'id al-Lahji menggarisbawahi, pertentangan antara adat dan bahasa hanya terjadi pada bangsa Arab saja. Sementara bangsa-bangsa di luar Arab (*'ajam*), menurut al-Lahji, tidak terdapat persinggungan dalam budaya dan bahasa yang mereka gunakan. Artinya, pertentangan yang telah kita bahas di atas hanya bersifat lokal-partikular Arab, dan sama sekali tidak melibatkan bangsa-bangsa di luar Arab. Lalu, bagaimanakah jika pertentangan tersebut terjadi dalam bahasa selain Arab (*'ajam*)? Permasalahan ini sengaja kami ketengahkan tersendiri, karena tema ini berhubungan dengan hukum formal ke-Jawa-an, ke-Indonesia-an, ke-Asia-an, dan ke-ke- yang lain. Tema ini kami kira akan lebih akrab dan bersahabat dengan realitas budaya kita sendiri, sekaligus merupakan bukti bahwa aspek bahasa, dalam agama Islam, mendapat tempat dan perhatian yang layak dari Islam.

Al-Suyuthi memberi catatan, pertentangan dan pengaruh yang ditimbulkannya ditinjau dari aspek yang berbeda hanya akan berlangsung dalam bahasa Arab. Pertentangan dan pengaruhnya ini, dalam pandangan al-Suyuthi tidak terjadi dalam bahasa selain Arab. Alasannya adalah karena dalam bahasa *'Ajam* tidak ada *wadla'* (bahasa) yang dapat dijadikan sandaran yang pada akhirnya akan menyebabkan pertentangan dengan *'urf*. Karena latar belakang ini, *'urf* dapat dirujuk langsung tanpa harus melirik aspek bahasa *'ajam* sama sekali. Kita dapat melihat realitas tersebut dalam contoh berikut ini:

1. Seseorang yang berwasiat kepada kerabat (*'aqârib*) nya.

Dalam bahasa *'ajam*, kata ini akan memasukkan kerabat yang berasal dari jalur ibu (*maternal*), selain kerabat yang berasal dari jalur ayah (*paternal*). Lain halnya apabila kita merujuk bahasa Arab, kata *'aqârib* hanya akan memasukkan kerabat yang berasal dari jalur ayah. Karena dalam bahasa Arab hanya mereka yang masuk dalam pengertian *'aqârib*.

2. Apabila ada seorang suami berkata pada istrinya; "Apabila malam ini saya melihat *hilâl*⁸⁷ maka kamu saya ceraikan."

Menurut al-Qaffâl jika ia menghubungkan kata *hilâl* ke dalam bahasa 'ajam, maka perkataannya ini juga akan menunjuk makna bulan yang tampak pada saat ia berkata pada istrinya, tidak harus bulan yang muncul persis pada tanggal satu penanggalan hijriyyah. Penglihatan hilal yang didasari yakin ('ilmu-tidak sekadar melihat yang tampak) dalam pandangan 'urf syar'i, hanya berlaku dalam bahasa Arab. Artinya batas melihat yang harus dengan landasan keyakinan, sesuai dengan bahasa syar'i tidak dijumpai dalam bahasa 'ajam. Padahal andaikan ia menyandarkan ucapannya ke dalam bahasa Arab, kata hilal hanya akan dapat terfokuskan maknanya pada bulan yang betul-betul muncul pada tanggal satu, bukan bentuk bulan yang tampak pada tanggal-tanggal yang lain.

Lain dengan al-Suyuthi dan al-Qaffâl, al-Haramayn tidak setuju dengan adanya dikotomi (pembedaan) antara bahasa Arab dan bahasa non Arab ('ajam). Menguatkan pendapatnya, Al-Haramayn mengambil contoh, andaikan ada orang yang bersumpah tidak akan masuk dalam rumah Zaid-misalnya-, namun suatu hari ia masuk satu bangunan rumah yang disewa Zaid, maka ia tidak dianggap melanggar sumpahnya.⁸⁸ Karenanya tidak ada perbedaan antara pengertian rumah dalam bahasa Arab dan 'ajam, baik rumah yang betul-betul milik sendiri atau rumah yang hanya disewa. Sehingga ia tidak dianggap melanggar sumpah karena masuk rumah yang hanya disewa Zaid.

Berbeda lagi dengan al-Qâdli Husayn yang dalam masalah yang terakhir ini menyatakan, andaikan orang yang bersumpah ini menggunakan bahasa Persia (*Fârisiyyah*-sekarang Iran), maka kata "rumah" akan diarahkan pada makna rumah secara mutlak, tanpa membedakan rumah hasil sewaan atau bukan. Dengan demikian dia dianggap telah melanggar sumpahnya. Al-Qadli Husayn secara tidak langsung sependapat dengan *ashhab* yang setuju akan adanya perbedaan antara bahasa Arab dan 'ajam. Dari sini dapat disimpulkan bahwa antara bahasa Arab dan 'ajam memang terdapat perbedaan,

⁸⁷ Hilal adalah bulan yang nampak pada tanggal 1 penanggalan hijriyyah.

⁸⁸ Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Op.cit.*, h. 191.

namun sebagaimana ditegaskan al-Rafi'i, perbedaan tersebut sangat tipis bahkan nyaris tidak ada.⁸⁹

PERTENTANGAN ADAT 'ÂM DAN ADAT KHÂSH

Dalam beberapa masalah, kebiasaan umum ('urf 'âm) dan kebiasaan khusus ('urf khâsh) adakalanya mengalami persinggungan. Dalam menyikapi persoalan ini, fuqaha memberi batasan (*dlâbith*) sebagai berikut:

1. Bila kuantitas 'urf khâsh dapat dihitung, maka ia tidak bisa dijadikan pijakan hukum, dalam arti, 'urf 'am-lah yang harus dimenangkan. Contohnya kebiasaan haidl salah seorang wanita yang berbeda dengan wanita lain pada umumnya. Dia hanya mengeluarkan darah haidl kurang dari sehari-semalam. Maka dalam menghukumi haidlnya, kebiasaan haidl satu wanita ini disamakan dengan kebiasaan haidl perempuan-perempuan yang lain. Yakni, paling sedikit haidl baginya adalah sehari semalam. Sehingga darah yang ia keluarkan tergolong darah istihadlah bukan darah haidl. Walaupun ada ulama lain (*qil*) yang memperhitungkan kebiasaan haid wanita ini.
2. Bila 'urf khâsh itu tidak terhitung, maka ia dapat dijadikan pertimbangan hukum, sehingga bisa menafikan peran 'urf 'âm. Contohnya tradisi masyarakat tertentu dalam pemeliharaan hewan piaraan; binatang-binatang itu dimasukkan ke dalam kandang pada siang hari dan dibiarkan bebas pada malam harinya. Dalam permasalahan ini, kebiasaan khusus ini tetap dijadikan pijakan hukum tanpa harus memperbandingkan dengan kebiasaan umum yang berlaku di kawasan-kawasan lain. Sehingga bila hewan-hewan itu merusak barang milik orang lain pada siang hari, maka bagi pemiliknya wajib membayar ganti rugi (*dlaman*). Karena ada unsur kecerobohan dari pemilik hewan yang semestinya dimasukkan pada siang hari; sesuai dengan kebiasaan masyarakat daerah sekitarnya. Tapi menurut al-Qaffâl, kebiasaan jenis kedua ini tidak bisa dibuat pegangan; hukumnya harus disesuaikan dengan tradisi di luar daerahnya yang umum berlaku.⁹⁰

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Abdullah bin Said Muhammad al-Ubbadi al-Lahji: *Op. cit.*, h. 48-49.

ADAT *FĀSID*, BISAKAH DIADOPSI ?

Sebagaimana ditegaskan di muka, adat *fāsid* tidak dapat dijadikan acuan dalam mencetuskan satu produk hukum. Tapi walaupun demikian, bukan berarti semua jenis tradisi yang *fāsid* harus dieliminir secara total. Ada unsur-unsur tertentu dari adat *fāsid* yang bisa "direkrut" dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi yang ada. Atau dapat dikatakan, pemeliharaan adat *fāsid* bukan karena ke-*fāsid*-an adatnya, melainkan disebabkan faktor eksternal berupa situasi dan kondisi yang mengharuskan diadakan pengadopsian. Caranya adalah dengan melihat apakah adat tersebut memang menjadi kebutuhan fundamental masyarakat atau tidak?

Adat *fāsid* tidak bisa diadopsi jika hanya menjadi kebutuhan suplementer (*taḥsīniyât*) masyarakat. Berbeda bila adat *fāsid* itu sudah menjadi kebutuhan elementer (*hājīyât*) atau primer (*dlarūriyât*), maka ia boleh (bahkan wajib) dipelihara dan dijadikan acuan. Sebab bila tidak, demikian statement Abdul Wahhab Khallaf, maka kaum Muslimin akan mengalami kesulitan-kesulitan dan kesempitan-kesempitan dalam memenuhi kebutuhan dan hajat hidup mereka. Padahal kaidah fiqh sudah menegaskan bahwa; *al-dlarurât tubīhu al-mahzhurât* dan *al-hājât tunzalu manzilah al-dlarurât*.⁹¹

KLASIFIKASI ADAT *FĀSID*

Dengan pemilahan yang sistematis, Muhammad Shidqi Al-Burnu mengajukan empat perincian untuk mengadopsi tradisi-tradisi *fāsid* yang bertentangan dengan *nash* syariat. Keempat perincian itu adalah sebagai berikut:⁹²

Pertama, bila adat *fāsid* bertentangan dengan *nash* dalam semua aspek, sehingga andaikata adat tersebut diadopsi maka akan membuat ketentuan *nash* menjadi terbuang, maka adat *fāsid* harus dikesampingkan. Budaya sex bebas di Barat, misalnya, jelas tidak dapat ditoleransi oleh syariat. Sebab, selain merendahkan martabat manusia menjadi semi-hewani, kebebasan seksual juga akan mengaburkan garis keturunan (*nasab*), menistakan harga diri si pelaku, serta akan bertentangan dengan dalil-dalil *nash* yang lain (selain dalil yang mengharamkan

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Untuk lebih jelasnya, teliti kembali Dr. Muhammad Shidqi, *Op.cit.*, h. 158-163.

zina). Jadi, untuk menghalalkan perilaku *free-sex* tersebut teramat jauh dari garis ditarik dan benang direntang.

Kedua, bila pertentangan itu tidak terjadi dalam semua aspek, sementara adat yang berlaku termasuk kategori adat yang sangat umum dan menyeluruh ('*âdat 'urfyyah-'ammah*'),⁹³ atau dalil *nash*-nya hanya berupa *qiyâs* (bukan al-Quran, hadits, atau *ijmâ'*), maka adat itu boleh diadopsi. Sebab, bila sebuah konstruksi budaya sudah menyentuh hampir semua lapisan masyarakat, sedangkan dalil yang menolaknya cuma berupa *qiyâs*, maka adat seperti ini laksana dalil *khâs* (khusus) yang melengkapi dan mempertajam keumuman *nash* yang bermakna '*âm* (umum). Artinya, adat kategori kedua ini berfungsi men-*takhshîs* (spesifikasi) *nash* yang obyek hukumnya masih umum ('*âm al-dilâlah*). Contohnya seperti transaksi pesan-memesan (*salam*). Pada dasarnya, *salam* masih termasuk sub-sistem dari jual-beli (*bay'*),⁹⁴ yakni sama-sama berupa transaksi tukar-menukar barang dengan harga (*mu'âwadhah*) oleh dua pelaku tranaksi (*muslim* dan *muslam alayh*). Hanya saja menurut *qawl ashah*, dalam akad *salam* diharuskan memakai ungkapan yang berasal dari akar kata *salam* atau *salaf*, dan barang yang dipesan berada dalam tanggungan orang yang mendapat pesanan (*fi al-dzimmah*). Sebagai sub-sistem *bay'*, hukum-hukum yang terdapat dalam akad *salam* harus sama dengan *bay'* dengan proses analogi (*qiyâs*). Walaupun termasuk sub-sistem *bay'*, akad *salam* ternyata mempunyai perbedaan sangat prinsipil, yakni transaksinya dilakukan pada barang yang tidak wujud (*ma'dûm*). Padahal salah satu syarat sahnya jual beli adalah barang yang dibeli (*mabî'*) harus wujud (*marwûd*). Dengan demikian, hukum akad *salam* tidak sah karena tidak memenuhi syarat. Apalagi Nabi saw. sudah menegaskan;

مَنْ أَسْلَفَ فَلْيَسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ. رواه البخارى ومسلم

"Barangsiapa memesan (barang), maka hendaknya ia mememesannya dalam takaran dan timbangan yang telah diketahui (*ma'lûm*)"

⁹³ Mengenai perbedaan antara budaya global-universal (adat '*urfyyah-ammah*') dan budaya parsial-partikular (adat '*urfyyah khashah*') bisa dilihat pada sub; **Kategori Adat secara Kualitatif**.

⁹⁴ Mengenai persamaan dan perbedaan yang lebih komprehensif antara *salam* dan *bay'*, serta kronologi sejarah dan landasan dasar diperbolehkannya akad *salam*, silakan buka dalam kitab-kitab furu' (fiqh) konvensional. Salah satu diantaranya adalah *al-Fiqh al-Manhajî*, karya Dr. Musthafa al-Khin dan Dr. Musthafa al-Bugha. Penerbit *Dâr al-Qalam* dan *al-Dâr al-Syamiyyah*, Vol. VI tahun 2000, jilid II, h. 45-46.

Namun, karena akad *salam* telah menjadi kebutuhan masyarakat umum dan sangat sulit dihilangkan, akhirnya akad *ma'dûm* ini diperbolehkan. Sebab, bila akad *salam* dilarang karena dianggap tidak memenuhi syarat jual-beli, maka kaum muslimin akan mengalami banyak kesulitan dan kesempitan. Dengan demikian, citra kemaslahatan Islam sebagai agama yang mudah dan tidak memberatkan akan sirna dibawah jargon-jargon klise. Inilah yang ditengarai oleh Muhammad Shidqi sebagai adat yang men-*takhshish* keumuman dalil *nash* (baca; analogi *salam* dengan *bay'*).

Ketiga, lahirnya ketentuan *nash* yang berbenturan dengan adat, dimana ketentuan *nash* ini didorong oleh faktor adat yang terjadi pada masa lalu. Dengan kata lain, *nash* syariat itu diturunkan/ disampaikan karena ada tradisi tertentu di zamannya. Namun pada era selanjutnya, tradisi tersebut telah berubah dan berganti dengan tradisi baru yang -ternyata- berlawanan dengan pesan esensial *nash*. Dalam tataran ini, sebagian Imam madzhab memberi peluang ditinggalkannya teks syar'i untuk kemudian beralih merangkul adat-istiadat yang berlaku. Alasan mereka, eliminasi atau penghapusan itu bukan dalam kategori 'penentangan' (*mushadamah*), melainkan dalam tataran pengejawantahan (*ta'wil*). Contohnya seperti hadits Nabi saw. yang menerangkan bahwa garam, gandum merah, gandum putih, dan kurma, adalah jenis bahan konsumsi yang harus ditakar (*al-makil*) dalam prosesi transaksi. Ketentuan ini berdasarkan pertimbangan atas tradisi yang terjadi pada masyarakat Madinah saat hadits itu disampaikan. Sehingga oleh sebagian fuqaha, hadits itu dipahami sebagai upaya Nabi dalam mengakomodasi budaya lokal untuk diberi justifikasi hukum. Tapi bila di kawasan lain ternyata budayanya berbeda (seperti di Makkah yang transaksi jual-beli kurma memakai timbangan [*wazan*], bukan takaran), maka hadits ini tidak dapat diterapkan di sana (Mekah). Begitupun ketika masyarakat Madinah sudah tidak memakai takaran lagi pada masa-masa selanjutnya, maka tradisi yang baru itulah yang harus menjadi pijakan.

Keempat, adat hanya berseberangan dengan masalah-masalah fihiyyah (*furû'*) yang terbatasi bukan berdasarkan ketentuan pasti dari *nash*, melainkan terwujud atas upaya ijtihad para mujtahid atau fatwa ulama. Sementara formula hukum itu sendiri disampaikan karena mempertimbangkan kebiasaan yang terjadi di zaman mereka. Artinya, andaikata para ulama itu hidup pada era-era selanjutnya,

dimana konstruksi kebudayaan dan karakteristik masyarakatnya sudah berubah, maka dapat dipastikan bahwa mereka tidak akan mencetuskan hukum seperti halnya hukum pertama. Jika demikian halnya, maka budaya 'mutakhir' ini bisa merubah putusan hukum yang telah dicetuskan berdasarkan tradisi pertama. Contohnya adalah diperbolehkannya para pengajar al-Quran (*mu'allim* al-Quran) mengambil upah mengajar. Padahal pada masa-masa sebelumnya, para ulama tidak memperbolehkan hal itu. Alasan diperbolehkannya mengambil upah pengajaran ini adalah; bila para *mu'allim* hanya mengalokasikan waktunya dengan mengajar al-Quran, maka kewajiban-kewajiban pribadi dan keluarganya akan terbengkalai. Sebaliknya, bila mereka menyibukkan diri dengan pekerjaan-pekerjaan lain dan mengenyampingkan kewajiban mengajar al-Quran, tentu akan membuat agama Islam dan al-Quran menjadi barang asing yang dijauhi masyarakat. Itulah sebabnya, para ulama memfatwakan kehalalan mengambil upah mengajar al-Quran, walaupun fatwa tersebut sebenarnya berseberangan dengan apa yang pernah disampaikan sebagian imam madzhab.

Disamping itu, pertimbangan para imam madzhab yang tidak memperbolehkan menarik upah, karena para *mu'allim* yang hidup pada masa mereka telah mendapat tunjangan dari Baitul Mal.⁹⁵ Sementara pada masa-masa selanjutnya, ketika Baitul Mal sudah tidak mampu lagi membayar, disebabkan banyaknya alokasi belanja negara akibat meluasnya kekuasaan Islam, akhirnya para ulama memberikan fatwa diperbolehkannya mengambil ongkos pengajaran. Menurut Muhammad Shidqi, hukum yang sama juga berlaku bagi para imam shalat atau para *mu'adzin* (ahli adzan) yang bertugas di sebuah masjid; mereka diperbolehkan mengambil upah atas jerih payah mereka 'menghidupkan' rumah Allah tersebut.⁹⁶

PERUBAHAN HUKUM AKIBAT PERGESERAN ADAT

Sebagaimana ditegaskan di muka, hukum dapat 'berubah' disebabkan pergantian waktu dan perbedaan tempat. Namun, apakah semua pergantian waktu dapat merubah formulasi hukum? Ternyata tidak. *Hukum yang dapat berubah akibat pergeseran waktu dan tempat*

⁹⁵ Abdul Karim Zaydan, *Op. cit.*, h. 259.

⁹⁶ Muhammad Shidqi, *Op. cit.*, h. 193.

hanyalah hukum-hukum yang memang terbangun melalui pondasi adat-istiadat. Jadi bukan semua hukum syariat dapat dianulir akibat pergeseran waktu maupun peredaran masa. Di era sekarang, hal ini sering disalah mengerti oleh kalangan Islam liberal; mereka sering menggeneralisir permasalahan ini (penganuliran hukum) dalam domain tak terbatas. Seakan-akan semua formulasi hukum syariat hanya sekedar mainan yang dapat dirubah sekehendak hati mereka.

Ketentuan ini (baca; hukum yang terbangun atas adat-istiadat masa lalu dapat berubah seiring pergeseran waktu dan tempat) berdasarkan atas kaidah yang masyhur di kalangan ulama, yakni *lâ yunkru taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-azmân* (Perubahan hukum yang disebabkan peralihan waktu adalah sesuatu yang tidak perlu diingkari). Artinya, selama perubahan di atas tidak menerobos batasan-batasan fundamental syariat, maka ia tidak perlu dipermasalahkan. Dari sini pula para ulama memandang pentingnya syarat mengetahui setting budaya masyarakat bagi seorang mujtahid. Sebab dengan mengenyampingkan ekspresi budaya dalam satu struktur sosial, maka hukum yang akan dicetuskannya sangat mungkin tidak mencitrakan dimensi kemaslahatan semesta sebagai langgam kehadiran Islam.

Argumen yang mendasari mengapa hukum yang terbangun atas latar belakang adat dapat berubah, adalah karena adat dipandang sebagai cabang (*al-far'u*) dari peredaran masa dan peralihan tempat. Bila kawasan dan era terbangunnya adat telah berganti, maka hukumnya pun juga ikut berubah. Pada derap pergantian hukum inilah, fuqaha menandakan;

انه اختلاف عصر و زمان، لا اختلاف حجة وبرهان

Perubahan hukum itu hanya karena perbedaan waktu, bukan karena perbedaan hujjah atau dalil.

Artinya, perbedaan hukum akibat pergantian waktu bukan karena dalil atau hukum itu sendiri yang berubah, melainkan sekedar perubahan desain hukum akibat dialektika pergeseran momentum sejarah.⁹⁷ Contohnya adalah penggunaan alat tukar (*kurensi*) uang logam dan uang kertas dalam beragam transaksi.⁹⁸ Sejak zaman Nabi Syits

⁹⁷ 'Abdul Wahhab Khallaf, *Op. cit.*, h. 91.

⁹⁸ Contoh ini pernah dikutip Muhammad Shidqi dalam *Op. cit.*, hal 248 dari al-Qarrâfi, I/176. dan *I'lâm al-Mûwaqqi'in*, III/9.

bin Adam as., masyarakat -Arab khususnya- terbiasa memakai emas dan perak (selanjutnya ditulis *naqd*) sebagai alat tukar.⁹⁹ Artinya, selain sistem barter (transaksi penukaran barang), orang-orang Arab dahulu juga telah mengenal sistem transaksi dengan menggunakan *naqd* sebagai alat pembayaran. Kebiasaan ini terus bertahan hingga datangnya Islam sebagai agama paripurna yang mengakhiri kedatangan seluruh agama-agama samawi.

Di masa hidupnya Nabi Muhammad saw., budaya ini masih terus bertahan. Nabi saw. sama sekali tidak melarang kaum muslimin menggunakan emas dan perak sebagai alat transaksi diantara mereka. Bahkan al-Quran maupun hadits secara eksplisit banyak yang memberi legitimasi atas tradisi ini. Memasuki era-era selanjutnya, setelah meninggalnya Nabi saw., di banyak kawasan mulai ditemui tradisi penggunaan alat tukar berupa uang kertas. Sekitar tahun 693 H, masyarakat Irak (Baghdad) dan Persia (sekarang Iran) telah mengenal dua jenis alat transaksi, yakni uang kertas dan *naqd*. Lalu pada kisaran tahun 1862 M, dinasti Utsmaniyyah yang berkuasa di Turki juga mulai melakukan hal yang sama; menggunakan dua jenis alat tukar sebagai sarana transaksi.

Memasuki zaman modern ini, kita telah terbiasa memakai uang kertas dan sudah meninggalkan tradisi pemakaian emas sebagai alat transaksi. Syariat Islam sebagai 'pengawal' gerak langkah kehidupan manusia sama sekali tidak memperlmasalahakan peralihan "tradisi moneter" ini. Tradisi barter, *naqd*, dan uang kertas, tidak dinilai sebagai tradisi yang merubah sendi-sendi fundamental ajaran Islam, melainkan tradisi yang bergerak dinamis seiring peralihan waktu dan pergeseran tempat.

Namun Taqiyuddin al-Subuki memberi catatan, makna perubahan hukum karena perubahan zaman tersebut jangan ditelan mentah-mentah atau diartikan secara serampangan. Sebab hal itu akan menimbulkan asumsi bahwa akan ada hukum baru setelah wafatnya Nabi saw. Padahal hukum Islam telah sempurna dan paripurna dimasa hidupnya Nabi saw. Hal ini sesuai dengan firman Allah swt. dalam surat al-Mâ'idah ayat 4:

⁹⁹ Sejarah lengkap mengenai tradisi pemakaian *naqd* sebagai alat tukar, dapat Anda simak pada kitab Hasan Abdullah Amin, *Abkam al-Taghayur al-Qimah al-Umalat al-Naqdiyah wa Ayira fi Tasdid al-Qard*, penerbit Dâr al-Nafis, h. 29 dst.

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

"Pada hari ini (hari 'Arafah), telah Aku sempurnakan agamamu (sekalian), dan Aku sempurnakan nikmat-Ku atasmu, dan Aku rela Islam sebagai agamamu."

Dari sinilah para mujtahid sepakat bahwa tidak ada wahyu lagi setelah Nabi saw. Dengan tiadanya wahyu, maka mustahil akan muncul hukum-hukum baru pula. Adapun ungkapan 'Izzuddin bin Abd al-Salam yang menyatakan bahwa Allah swt. mempunyai hukum baru karena timbulnya sebab yang baru, menurut Taqiyyudin al-Subuki bermakna sebagai penerapan pelaksanaan hukum akibat timbulnya sebab baru yang melatar belakanginya. Jadi, sebelumnya sudah ada hukum asal, namun penerapannya baru dilakukan kemudian, yakni setelah adanya sebab-sebab yang mendorongnya. Berkaitan dengan ini, 'Izzuddin bin Abd al-Salam mencontohkan, bahwa hukum wajib dan hukum haram melakukan shalat zhuhur itu baru dimulai pada saat setelah matahari yang condong ke arah barat (*'inda al-zaawal*).¹⁰⁰ Sebelum *zaawal* penerapan hukum wajib dan haram belum berlaku. Perputaran *sabab musabbab* ini akan terus berlangsung tanpa henti selama sebab itu masih ada.

Deskripsi di atas semakin mengukuhkan keyakinan kita, bahwa wahyu verbal (*qawli*) dan non verbal (*intuisi*) versi kaum liberalis berawal dari ketidakpahaman mereka pada rahasia terdalam *nash*, atau mispersepsi pada keterangan *salaf al-shâlih* di atas.

FAKTOR PENYEBAB PERUBAHAN HUKUM

Sesuai kesepakatan ulama, hukum-hukum yang bisa berubah hanyalah hukum-hukum *ijtihâdiyah* (bukan *qath'iyyah*) yang didasarkan pada nilai-nilai kemaslahatan, *qiyâs*, atau adat. Secara umum, faktor utama yang menyebabkan perubahan hukum ada dua macam:¹⁰¹

1. Kerusakan zaman dan pergeseran dari nilai-nilai kebenaran.
2. Perubahan adat dan perkembangan zaman.

Contoh pertama (perubahan hukum akibat kerusakan zaman) adalah seorang yang berhutang, hibah, waqaf, dan lain sebagainya. Dalam hal ini, dulu hutang atau pemberian tetap dihukumi sah

¹⁰⁰ Alawi bin Ahmad bi Aburrahman al-Saqqaf, *Al-Fawâ'id al-Makkiah*, al-Hidayah, Surabaya, tt, h. 80.

¹⁰¹ Muhammad Shidqi, *Op.cit.*, h. 183.

walaupun hutang atau pemberian itu telah melebihi harta yang dimiliki. Namun ketika zaman telah rusak dan hilangnya rasa tanggungjawab diantara manusia, serta budaya konsumerisme (*isrâf*) telah menggejala, disamping kehati-hatian memakan barang-barang *syubhat* sudah ditinggalkan, maka ketentuan berupa diperbolehkannya berhutang atau menghibahkan harta benda di atas kemampuan finansial tidak berlaku lagi. Ketentuan ini merupakan "konvensi" sebagian ulama Hanafiyah dan Hanabilah. Kecuali jika penghutang/penghibah memiliki uang atau harta melebihi nilai nominal hutangnya, sehingga kelebihan harta pribadi itu bisa dijadikan modal usaha (*tasharruf*).

Contoh lainnya adalah diperbolehkannya mengunci pintu-pintu masjid diluar waktu shalat. Padahal masjid adalah tempat ibadah umum yang tidak layak dikunci. Namun demi menjaga barang-barang masjid dari pencurian, maka hukum mengunci pintu masjid itu kemudian diperbolehkan. Sebab di zaman yang sudah edan ini, para pencuri tidak membedakan mana barang milik pribadi dan mana benda-benda milik umum, mana yang milik bersama dan mana yang milik Allah. Inilah yang disinyalir sebagai kerusakan zaman dan pergeseran nilai-nilai moral.

Contoh yang kedua (perubahan hukum karena perubahan adat dan perkembangan zaman) adalah larangan Nabi saw. untuk menulis apa-apa yang pernah beliau lakukan (*al-Sunnah*), baik berupa ucapan, perbuatan, atau ketetapan (*iqrâr*). Hal ini beliau tegaskan agar jangan sampai bercampur dengan al-Quran (wahyu) yang pada saat itu ditrunkan secara bertahap. Namun pada masa pemerintahan Umar bin Abdul Aziz, hadits-hadits Nabi saw. tersebut diperintahkan oleh Umar agar segera dibukukan. Umar meminta kesediaan para ulama masa itu untuk menuliskan apa saja yang pernah dilakukan atau diucapkan Nabi saw.

Contoh selanjutnya adalah penulisan al-Quran yang pada masa Nabi saw. hanya ditulis di daun-daun lontar, pelepah kurma, dan tulang-belulang. Pada masa-masa selanjutnya, ceceran kalam Ilahi itu kemudian ditulis dalam kertas permanen, yang dikemudian hari dikenal dengan nama mushaf. Hal ini perlu dilakukan agar jangan sampai al-Quran hilang, berubah atau minimal berkurang dari aslinya. Disebabkan pada saat itu banyak shahabat yang hafal al-Quran yang gugur dalam pertempuran. Modifikasi al-Quran itu dimulai pada masa khalifah Utsman bin Affan Ra, dengan naskah manuskrip yang

dikenal dengan sebutan *Rasm 'Utsmani*. Pada pada masa-masa berikutnya, *Rasm 'Utsmani* itu kemudian dicetak serta disebarluaskan ke berbagai wilayah yang berada dibawah kekuasaan Islam. Padahal sebelumnya, mushaf al-Quran hanya ada satu, yakni Rasm Utsmani, tapi kemudian digandakan dan disebarakan ke berbagai wilayah di seantero dunia.¹⁰² Hal ini menunjukkan bahwa hukum-hukum *ijtihâdi* bisa berubah akibat pergeseran budaya dan perkembangan zaman.

Contoh lain yang diajukan Muhammad Shidqi adalah pendirian madrasah, pondok pesantren, universitas, rumah sakit, departemen-departemen dalam pemerintahan, dan lembaga-lembaga peradilan.¹⁰³ Semua itu tidak pernah ada di zaman Nabi, tapi karena perkembangan zaman dan pergeseran budaya menuntunya, maka hukum-hukum *ijtihâdi* itupun berubah menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat dan kondisi zaman. Namun perlu diingat, demikian catatan Dr. Wahbah Zuhayli, perubahan itu bisa dilancarkan selama tidak menabrak ketentuan-ketentuan dasar atau hukum-hukum fundamental Islam.¹⁰⁴ Jika modifikasi hukum itu sudah melancangi *nash-nash* syar'i, maka tidak akan pernah ada justifikasi pada adat yang berlaku. Bahkan adat-adat semacam ini harus segera dengan segala bentuknya.

PERGESERAN ADAT-ISTIADAT DALAM SATU KOMUNITAS

Pada prinsipnya, adat yang bisa mendapat justifikasi syariat adalah adat yang berlaku secara tetap pada suatu komunitas dan tidak berubah-ubah (*iththirâd*). Dengan demikian, adat yang berubah-ubah (*idl-dlirâb*) tidak akan mendapat justifikasi hukum kecuali ada penjelasan lebih lanjut dari orang yang bersangkutan, mengenai keadaan yang sangat tak menentu tersebut (fluktuatif). Ketentuan terakhir ini adalah sebagai upaya preventif untuk mengantisipasi aktifitas selanjutnya agar sesuai dengan norma yang berlaku. Artinya agar tidak terjadi kerancuan transaksi -kalau memang terjadi dalam transaksi-karena tidak menjalankan norma-norma yang telah berlaku.¹⁰⁵ Contohnya, warga negara Indonesia dalam bertransaksi terbiasa

¹⁰² Muhammad Shidqi, *Op.cit.*, h. 183-185.

¹⁰³ *Ibid.*, h. 185.

¹⁰⁴ Prof. Dr. Wahbah al-Zuhayli, *Op.cit.*, h. 60.

¹⁰⁵ Muhammad Shidqi, *Op. cit.*, h. 171.

menggunakan mata uang yang sama, yakni Rupiah, maka secara otomatis dalam prosesi pembayaran harus menggunakan mata uang Rupiah. Bila terdapat seorang warga Indonesia tidak menggunakan mata uang Rupiah, maka hal ini diperbolehkan selama ada penjelasan dan alasan mendetail dari si pelaku mengapa ia melakukan hal itu; apakah ia bertransaksi dengan orang asing atau sedang berada di pasar bursa, misalnya.

Jika adat tidak menetap dan selalu berubah-ubah, maka adat tidak dapat dijadikan sebagai standar dalam bertransaksi, bahkan merupakan potensi yang dapat memunculkan *khilâf*.¹⁰⁶ Contohnya, ketika negara dalam kondisi krisis moneter, tak jarang dalam satu negara terdapat banyak mata uang yang beredar dan biasa digunakan sebagai alat pembayaran. Dalam kondisi fluktuatif semacam ini, warga negara bersangkutan yang sedang melakukan transaksi harus terlebih dulu menjelaskan mata uang apa yang akan digunakan sebagai alat pembayaran, karena masing-masing individu akan mempunyai kepentingan yang berbeda dalam memilih mata uang yang dikehendaki.

PROSES TERBENTUKNYA ADAT

Abdul Wahhab Khallaf dalam kata pengantarnya¹⁰⁷ menganalisa proses terbentuknya struktur kebudayaan sebagai sebuah proses dialektis yang bersifat terbuka. Artinya, setiap individu maupun kelompok dapat berperan aktif dalam mendesain formulasi budaya yang akan mereka ciptakan. Artinya, adat atau *'urf* bisa terbentuk dari peran serta semua komponen masyarakat tanpa pandang bulu. Masyarakat awam, birokrat, politisi, intelektual, ulama, santri, mahasiswa maupun golongan-golongan lainnya dapat menciptakan apa yang disebut adat atau tradisi masing-masing. Pada titik inilah adat dibedakan dengan *ijmâ'*. Sebab *ijmâ'* hanya dapat terjadi jika dilakukan oleh orang-orang yang telah mencapai kapasitas intelektual seorang mujtahid. Sebuah konsensus yudisial (*ijmâ'*) tidak akan mendapat justifikasi syariat bila dilakukan kalangan selain mujtahid. Dengan sifat eksklusif semacam ini, tidak ada *'peluang'* sedikit pun bagi masyarakat umum untuk mendeklarasikan *ijmâ'*.

¹⁰⁶ Hal ini bisa dilihat kembali pada Syaikh Yasin bin Isa Alfadani, *Op. cit.*, h. 276-277.

¹⁰⁷ Abdul Wahhab Khallaf, *Op.cit.*, h. 89.

Dari sudut pandang berbeda, Dr. Muhammad Shidqi menyatakan bahwa pada dasarnya, adat istiadat adalah proses intuitif-kreatif manusia yang kemudian diulang-ulang dalam tataran praksis. Jika ini disepakati, tandas Muhammad Shidqi, akan ditemukan tiga ciri pokok atau tiga sebab mendasar atas kemunculan suatu struktur kebudayaan;

Pertama, adat tercipta karena faktor tabiat dan pengaruh struktur sosial maupun lingkungan. Tabiat dan struktur sosial dimaksud bisa bersifat alamiah atau berbentuk dogma-dogma, seperti dogma keagamaan, doktrin kepercayaan, mitos, takhayul, norma-norma sosial dan lain sebagainya. Struktur suku-suku nomaden¹⁰⁸ di Asia Tengah dan Mongolia agaknya bisa dijadikan contoh.

Sejak puluhan abad yang lalu, kawasan Asia Tengah merupakan daerah padang rumput (*stepa*) yang sangat luas. Sejauh mata memandang, hanya terhampar tanah dengan padang rumput yang luas tak terbatas. Gunung, sungai, maupun danau jarang ditemui, sumber mata air yang tersedia hanya sebetuk oase.¹⁰⁹ Pergantian musim dingin ke musim panas menimbulkan perbedaan cuaca yang sangat besar. Hujan turun sangat jarang, sehingga iklim daratan Asia Tengah sangat kering. Sebenarnya, di daerah lingkaran kutub yaitu garis 60 ° Lintang Utara merupakan daerah lumut (*tundra*) yang sangat luas dengan sungai yang besar. Tetapi di sana adalah padang salju yang membeku pada musim dingin, sehingga tidak menguntungkan bagi kehidupan sehari-hari manusia.

Sebagai suku nomaden, masyarakat Asia Tengah, Mongolia, Siberia, Turkmenistan, dan sekitarnya hidup dari beternak domba (*biri-biri*) dan kuda. Untuk bertahan hidup, mereka menjalani profesi sebagai penggembala yang berpindah-pindah mengikuti ternaknya dan mencari daerah-daerah padang rumput yang subur (*oase*). Rumah-rumah mereka tidak pernah permanen, terbuat dari kayu dengan atap dan dinding dari daun-daunan, rumput-rumputan, atau kulit binatang, untuk kemudian ditinggalkan untuk berpindah tempat

¹⁰⁸ Suku Nomaden: Suku pengelana, yakni kabilah-kabilah yang tidak memiliki tempat tinggal tetap dan berpindah-pindah sesuai kondisi dan pergantian cuaca, musim, serta ketersediaan bahan sandang, papan, dan pangan.

¹⁰⁹ *Oase*: daerah berair dan subur ditengah padang pasir atau padang rumput.

mencari oase. Karena itu, mereka hidup dalam kelompok-kelompok suku yang berdasarkan asal-usul keturunan (*clan*).

Dengan konfigurasi masyarakat seperti itu, pada permulaan abad ke-20 Masehi, bangsa Mongol dibawah pimpinan Jengis Khan dengan tentara berkudanya telah berhasil menguasai wilayah taklukan yang sangat luas membentang. Mulai dari negeri Cina dan Semenanjung Korea di belahan timur, kemudian Asia Tengah, Samarkhan, Siberia, Turkmenistan di sekitar laut Kaspia, lalu dataran tinggi Iran di Asia Kecil, kerajaan Mesir di Afrika Utara, terus melaju sampai ke lembah sungai Djner dan Wolga di Eropa Timur dan Rusia. Sejak pemerintahan Jengis Khan hingga anaknya Kubilai Khan dengan Karakhourum dan Khanbalik sebagai ibukotanya,¹¹⁰ wilayah yang sangat luas tersebut berada dibawah kendali kekuasaan Mongol. Bahkan sejarah mencatat, keruntuhan Baghdad sebagai pusat kemajuan peradaban Islam juga disebabkan oleh serangan pasukan Tar-Tar ini.¹¹¹ Kenapa mereka begitu perkasa, kuat, keras, kejam, dan bengis seperti itu? Jawabannya tentu karena mereka ditempa oleh keadaan alam dan lingkungan Asia Tengah yang serba tandus dan berat. Falsafah hidup mereka adalah 'siapa yang kuat maka dialah yang menang'. Perang antar suku untuk memperebutkan satu daerah oase, bukan merupakan hal asing dimata mereka. Tak heran bila budaya kekerasan dan keperkasaan menjadi langgam kesehariannya. Inilah yang oleh Muhammad Shidqi diklaim sebagai adat yang timbul dari tabiat dan karakteristik struktur sosial serta lingkungan suatu masyarakat.

Kedua, kemunculan adat didorong oleh faktor keinginan, dorongan hati dan 'syahwat sosial' masyarakat atau komunitas tertentu. Merebaknya budaya 'jajan' di lokalisasi atau mencari 'ketenangan' ke Night Club dan tempat-tempat hiburan malam sebagai pelepas kepenatan dan kejenuhan aktivitas, merupakan tradisi yang sudah umum di masyarakat, khususnya di perkotaan.

¹¹⁰ Untuk lebih detail mengenai sejarah penaklukan bangsa Mongol dibawah pimpinan Jengis Khan hingga Panglima Hulagu, silakan dibuka pada *Sejarah Umum* terbitan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta. Vol. I tahun 1981. h. 105-122.

¹¹¹ Pengiriman 20.000 tentara Mongol (Tar-tar) ke kerajaan Kediri pada tahun 1292 M., juga termasuk salah satu misi ekspansi mereka untuk menguasai wilayah Nusantara. Kediri dibawah kendali Kertanegara, saat itu memang merupakan penguasa Tanah Jawa dan sekitarnya, sehingga dengan menguasai Kediri maka wilayah yang lain diharapkan ikut menyerah. Untuk lebih jelasnya, lihat; *Ibid.*, h. 117-122

Modernisasi di segala bidang sebagai akibat dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, melahirkan sikap hidup yang materialis, konsumtif, individualis, mekanis, plus hedonis. Akibatnya, masyarakat kota yang menjadi obyek pengembangan pusat-pusat industri banyak yang kehilangan kehangatan spiritual, ketenangan batin, dan ketentraman jiwa. Ketatnya persaingan dan kerasnya tuntutan hidup memaksa mereka untuk berlomba mengumpulkan materi sebanyak-banyaknya dengan beragam cara dan jalur profesi. Siang dan malam yang mereka kenal adalah kerja dan kerja. Akibatnya, rasa bosan dan jenuh mendorong mereka untuk mencari sarana pelarian dan 'pelepasan' ke tempat-tempat hiburan yang tersedia. Lokalisasi, panti pijat, bar, night club, atau tempat-tempat hiburan malam lainnya yang menawarkan kenikmatan sesaat adalah sasaran empuk. Gejala ini hampir terjadi di semua kota di seluruh dunia. Padahal, di zaman feodal atau dalam masyarakat agraris, hal ini belum banyak ditemui. Inilah 'syahwat sosial' pada komunitas tertentu yang disinyalir Muhammad Shidqi sebagai salah satu faktor pendorong timbulnya sebuah konstruksi kebudayaan. Dalam istilah fuqaha, tradisi jenis ini disebut sebagai '*fasâd al-zaman*', atau dalam masyarakat Jawa dikenal istilah '*jaman edan*'. Yakni sebetuk tradisi yang timbul akibat runtuhnya sendi-sendi sosial dan merebaknya dekadensi moral di kalangan masyarakat.

Ketiga, adat tercipta akibat adanya momentum atau kesempatan yang tepat dalam satu dekade. Tradisi jenis ketiga ini biasanya didorong oleh proses akulturasi (peleburan) antara satu budaya dengan budaya lainnya. Ketika tiba momentumnya, budaya jenis ini langsung mencuat ke permukaan dan akhirnya berlaku secara alamiah pada periode-periode selanjutnya.

Ketika Soeharto masih berada di atas panggung kekuasaan, kran kebebasan menyampaikan pendapat secara terbuka di muka umum melalui aksi-aksi demonstrasi belum terbuka secara luas. Tradisi demonstrasi hanya diketahui melalui apa yang kita saksikan di negara-negara yang demokrasinya telah mapan. Sementara di negeri sendiri, hal itu dianggap sebagai sesuatu yang asing dan tabu. Sebab, tekanan rezim otoriter-represif Orde Baru tidak memungkinkan diadakannya satu konsentrasi massa di tempat tertentu. Mau mengadakan satu pengajian saja harus izin pada Koramil atau Kodim. Tapi setelah momentum Reformasi Mei 1998 berhasil menjatuhkan

Soeharto, kran yang lama tersumbat itu terbuka lebar-lebar. Demonstrasi sebagai sarana penyampaian aspirasi dan tuntutan hak setiap warga negara berlangsung dari waktu ke waktu tanpa bisa dicegah. Saking lumrahnya, anak-anak SD-pun ikut-ikutan berdemo menuntut diturunkannya uang SPP. Terlepas apakah aksi-aksi demo itu sering ditunggangi oleh oknum-oknum tertentu, yang pasti, dalam konteks keindonesiaan sekarang, budaya demonstrasi sudah bukan hal yang tabu lagi. Demonstrasi sudah menjadi tradisi untuk menyuarakan aspirasi, yang kita kenal melalui proses akulturasi dengan negara-negara penganut paham demokrasi di belahan penjuru dunia. Tradisi ini muncul dan mengakar setelah menemukan momentum Reformasi, dan terus berlangsung hingga saat ini. Inilah adat atau tradisi yang diklaim Muhammad Shidqi sebagai "*nasyi'ah 'an hadîtsin khâshin*" atau muncul setelah adanya momentum tertentu (baca; momentum Reformasi).

ADAT, MEDIA SPESIFIKASI NASH UMUM ATAU MUTLAK

Diskursus seputar *takhshîsh al 'âm wa taqyîd al muthlaq bi al-'âdah*; mengkhususkan kata yang masih umum dan membatasi yang masih mutlak dengan menggunakan adat, sangat semarak di kalangan fuqaha. Bahkan, 'Izzuddin Ibn Abd al-Salam dalam kitabnya memberi porsi khusus dalam sub ini. Pada intinya beliau sangat setuju memposisikan adat sebagai *takhshîs* (media spesifikasi) atau *taqyîd* (media pembatas) sesuatu yang masih umum dan membatasi sesuatu yang masih mutlak.¹¹²

Sementara *Ushuliyin* secara tegas menjelaskan bahwa *takhshîsh al-'âm wa taqyîd al-muthlaq bi al-'âdah* cuma bisa terjadi dalam adat yang berupa ucapan (*'âdah qawliyyah*).¹¹³ Hanya al-Amudi yang terkesan *nyleneh*, ia menyatakan bahwa adat yang berupa perbuatan juga dapat men-*takhshîs* sesuatu yang masih umum. Namun pada akhirnya polemik ini dianulir oleh al-A'lamî yang menyatakan bahwa, pada dasarnya yang terjadi adalah *takhshîsh* dengan media *ijmâ'*, bukan *takhshîs* yang di dukung *'âdah qawliyyah* tersebut di atas.¹¹⁴

¹¹² Untuk tema ini 'Izzuddin secara cantik memvisualisasikan dengan banyak contoh, sekurang-kurangnya ada 23 (dua puluh tiga) contoh. Untuk lebih jelasnya silakan dirujuk 'Izzuddin Abd al-Aziz Abd al-Salam, *Op.cit.*, II/83-90.

¹¹³ Taqiyuddin al-Hishni, *Kitâb al-Qawâ'id, Op.cit.*, I/390.

¹¹⁴ *Ibid*, h. 392

Salah satu permasalahan yang masuk dalam pembahasan ini dapat dilihat pada contoh berikut:

Seorang gadis yang akan dinikahkan tentu akan memilih pasangan yang sepadan dengannya dan menghendaki jumlah maskawin yang menjadi standar umum pada waktu ia menikah dan tempat dimana dia tinggal. Cukup menjadi bukti bahkan ketika dia diberikan tawaran untuk menikah tentu dia akan memilih sebagaimana pilihan kebanyakan gadis lain.

Kenapa Adat?

Ketika pertama kali membaca kaidah ini, akan timbul sebuah pertanyaan menarik; kenapa adat bisa menjadi piranti atas legalitas hukum? Apa istimewanya? Bukankah adat hanya terbentuk dari kreativitas imajiner manusia? Lalu, tidakkah hal ini bertentangan dengan konsep kemurnian agama Islam dari unsur-unsur eksternal selain apa yang telah difirmankan oleh Allah swt. atau disabdakan oleh Nabi saw.? Atau paling tidak, dengan mengadopsi sebuah tradisi dalam lanskap syariat, maka sama saja dengan mengintervensi hak prerogatif Allah swt., Nabi saw. maupun para mujtahid dalam mendesain formulasi hukum-hukum Islam? Dengan demikian, rumusan kaidah ini telah 'ikut campur' dan mengotori kesucian ajaran Islam yang dibawa Nabi saw. ini.

Bila ditelisik secara historis, ternyata pergumulan antara syariat Islam dengan kultur masyarakat bukanlah sesuatu yang baru. Sejak Islam pertama kali datang, ia telah berbaur dengan budaya masyarakat Arab dengan segala variannya. Ajaran Islam tidak datang dengan kemasan sekali jadi (*instan*) atau turun dalam ruang hampa dan lembaran kosong. Islam hadir melalui proses pertemuan dan peringgungan dengan realitas sosial yang mengitarinya. Kenyataannya, al-Quran diturunkan dalam bahasa Arab yang notabene adalah bahasa manusia, serta melalui perantara Nabi Muhammad saw. yang juga seorang manusia¹¹⁵ walaupun tetap memandang beliau sebagai insan yang *ma'shûm*, *amânah*, *fathânah*, dan sempurna (*al-insân al-kâmil*). Yang lebih penting lagi, banyak diantara ayat-ayat al-Quran maupun

¹¹⁵ Dimensi kemanusiaan disini harus dimaknai sebagai hal-hal yang bersifat primer-fundamental (kebutuhan okok) dan berdimensi alamiah bagi seorang manusia, seperti kebutuhan akan makan, minum, tidur, berjalan, dsb.

Hadits Nabi saw. yang merupakan jawaban atas pertanyaan para Sahabat kala itu. Dengan kata lain, jarang sekali *nash-nash* syar'i itu diturunkan atau disabdakan tanpa ada sebab-sebab eksternal yang mengitarinya.

Dalam kajian 'Ulûm al-Quran, 'Ulûm al-Hadits, maupun Ushul Fiqh, kita mengenal konsep *asbâb al-nuzûl* dan *asbâb al-wurûd*, atau istilah ayat *makkiyah* dan *madaniyah*. Istilah-istilah di atas bukan sekedar ungkapan kosong yang hambar tanpa makna. Konsep tentang *Asbâb al-nuzûl* misalnya, mengisyaratkan pentingnya seorang *mufassîr* atau *mujtahid* mengetahui *setting* pewahyuan yang selalu terkait dengan situasi, kondisi, atau lanskap tertentu. Sementara term *Makkiyah* dan *Madaniyah* dalam 'Ulûm al-Quran menunjukkan bahwa ayat-ayat yang diturunkan di Makkah dan Madinah memiliki karakteristik masing-masing sesuai dengan realitas sosial yang dihadapi kaum Muslimin saat itu. Semua ini merupakan bukti otentik tentang adanya hubungan dialektis antara *nash* syariat dengan realitas sosio-kultural.

Dalam konstruksi yudisial Islam (baca; fiqh), pada bagian-bagian tertentu dapat kita temui praktek-praktek keagamaan, baik 'ubûdiyah maupun *mu'âmalah*, yang mengadopsi tradisi Arab pra-Islam. Contohnya ibadah haji; *had* zina, mencuri dan minum *khamr*; *qishâsh*, *diyât*, *qasamah* dan 'aqilah, sampai konstruk perbudakan dan poligami. Semua contoh di atas merupakan tradisi Arab yang diolah, direkonstruksi, dan kemudian dibangun ulang dalam formulasi hukum-hukum Islam. Tapi perlu dicatat, rekonstruksi hukum di atas tidak menjadikan hukum Islam hanya sebagai fotocopy dari adat-istiadat Arab, sehingga hukum-hukum itu bisa berubah akibat pergeseran waktu atau perubahan tempat. Sebab ketika tradisi partikular Arab itu telah diadopsi oleh syariat, maka ia telah keluar dari identitas ke-Arab-annya dan telah menjadi bagian hukum-hukum Allah secara *ta'abbudi* (dogmatik).

Hal ini yang sering disalah mengerti kalangan liberalis. Mereka tidak dapat memilah mana hukum yang *ta'abbudi* dan mana yang *ta'aqquli* (rasional). Mana yang bisa berubah, dan mana yang tidak. Terbukti, bangunan ibadah *mahdlah* seperti kaifiyah shalat, zakat, haji, dan puasa, yang jelas-jelas bersifat *ta'abbudi*, menurut kalangan liberalis bisa dirubah jika memang sesuai dengan kebutuhan dan cita kemaslahatan masyarakat. Sebab, demikian kilah mereka, ibadah *mahdlah* bukanlah tujuan pokok (*al-ghâyat al-dlarûriyat*) dalam syariat Islam, melainkan

sekedar sarana penunjang (*al-wasâ'il al-hâjjiyat*).¹¹⁶ Hal ini menunjukkan kedangkalan pemahaman, kelemahan metodologi, hingga kesempitan intelektualitas, sehingga mereka tidak mampu menemukan esensi terdalam (*al-bud' al-jawhari*) dari syariat Islam.

Karena itulah perlu ditegaskan disini bahwa, perubahan hukum dalam syariat Islam bukan disebabkan berubahnya struktur bangunan hukum itu sendiri, akan tetapi sekedar peralihan satu formulasi ke formulasi yang lain. Ringkasnya, yang berubah hanya bungkusnya saja, bukan isinya. Yang berubah hanya budaya masyarakatnya, bukan hukum-hukum fundamentalnya.

Hipotesa di atas dapat kita saksikan pada konfigurasi masyarakat muslim di banyak negara. Pola masyarakat Islam di Jawa jelas berbeda dengan di Irak; Muslim Madura tidak sama dengan apa yang ada di Eropa; masyarakat Islam Amerika berlainan dengan konfigurasi Muslim di Jepang; dan seterusnya. Inilah bukti bahwa syariat Islam tidak pernah menepikan realitas kebudayaan masyarakat per-se. Tapi sekali lagi perlu ditegaskan, perbedaan itu bukan disebabkan berbedanya hukum yang mereka anut. Perbedaan itu hanya terletak pada pola-laku dan corak budaya masing-masing kawasan, bukan pada akidah atau hukum-hukum keIslamannya. Terbukti, kaum muslimin yang berbeda-beda itu tetap meyakini bahwa shalat lima waktu hukumnya wajib; zakat dan puasa Ramadhan adalah bagian dari rukun Islam; ibadah haji harus dilaksanakan di Makkah, bukan di New York, misalnya; shalat maghrib tetap tiga rakaat; subuh cuma dua rakaat; dan seterusnya. Inilah bukti nyata bahwa yang berbeda hanya konstruksi kebudayaannya, bukan bangunan hukumnya.

Kembali ke masalah rekrutmen adat-istiadat, menurut Dr. Khalil Abdul Karim,¹¹⁷ kurang lebih terdapat tiga pola dimana ajaran Islam banyak mewarisi peninggalan-peninggalan tradisi masyarakat Arab. *Pertama*, syariat mengambil sebagian tradisi itu dan membuang sebagian lainnya. *Kedua*, Islam mengambil sebagian dan membuang sebagian, dengan melakukan penambahan pada unsur yang dikurangi

¹¹⁶ Sebenarnya sudah banyak tulisan-tulisan lepas kaum liberalis seputar masalah ini. Salah satunya bisa ditelisik dalam Jurnal *Taswirul Afkar*, Edisi No. 14 Tahun 2003, LAKPESDAM, h. 23, tepatnya pada catatan kaki Imdadun Rahmat dkk dalam tulisan berjudul "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia".

¹¹⁷ Pembahasan lebih lanjut, lihat Dr. Khalil 'Abdul Karim dalam *al-Jadzur al-Târikiyyah al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, Sina li al-Nasyr, Kairo, Tahun 1990.

dan melancarkan pengurangan pada elemen yang ditambahi dengan tradisi-tradisi Arab pra-Islam. Dan *ketiga*, Islam mengadopsinya secara penuh tanpa mengubah struktur maupun namanya. Tapi dari ketiga pola rekrutmen di atas, Islam sendiri sama sekali tidak mengubah hukum-hukum inti, konsep-konsep dasar, apalagi *nash-nash qath'i*-nya. Hukum-hukum fundamental Islam tetap berjalan sesuai relnya, akan tetapi ia tidak menafikan upaya rekrutmen pada adat-istiadat yang memang tidak mempunyai batasan-batasan khusus dalam ajarannya. Tepat dititik inilah kita menemukan urgensi terdalam dari syarat yang diajukan ulama, bahwa adat-istiadat yang dapat diadopsi hanyalah adat yang tidak bertentangan dengan dalil *nash*.

Dari sudut pandang yang berbeda, Dr. Abdul Karim Zaydan juga menganalisa 3 (tiga) pola 'rekrutmen' syariat terhadap budaya masyarakat Arab.¹¹⁸ Pola *pertama*, masih mengutip Abdul Karim, Nabi saw. banyak mengadopsi budaya-budaya Arab yang bernilai positif (*adat shahîfi*) ke dalam formulasi hukum syariat, seperti dalam sistem perdagangan maupun perseroan. Contohnya akad *mudlârabah*, *bay'* (jual-beli), *ijârah* (sewa-menyewa), *salam* (pesan-memesan, yakni budaya penduduk Madinah), *bay' 'arâya*,¹¹⁹ dan lain sebagainya. Sementara kebiasaan-kebiasaan negatif (*adat fâsid*) ditinggalkan, seperti sistem waris-mewaris di zaman Jahiliyyah yang sama-sekali tidak memberi bagian satu sen pun kepada kaum perempuan. Setelah datangnya Islam, kaum perempuan akhirnya juga dimasukkan dalam golongan orang-orang yang berhak menerima warisan.¹²⁰

Kedua, hakikat penerapan adat sebenarnya merupakan pemberlakuan dalil-dalil syar'i itu sendiri. Artinya, bila adat itu dijadikan acuan maka hukum yang akan dicetuskannya sama saja dengan hukum yang didasarkan pada dalil *nash* (selain al-Quran-hadits), seperti *ijmâ'*, *masalah mursalah*¹²¹, maupun *sadd al-dzâri'ah*¹²². Contoh tradisi

¹¹⁸ Teliti kembali 'Abdul Karim Zaydan, *Op. cit.*, h. 254-255.

¹¹⁹ *Bay' Araya* adalah transaksi pembelian kurma basah yang masih berada di atas pohon dibeli dengan kurma yang telah kering.

¹²⁰ 'Abdul Karim Zaydan, *Loc.cit.*

¹²¹ Adalah nilai masalah yang tidak dijelaskan secara langsung oleh Allah dan Nabi-Nya (*Syâri*), namun tidak ada dalil yang melegitimasi atau mengeliminasi. Karena tidak ada dalil yang membenarkan maupun menyalahkan inilah, ia kemudian dinamakan mahlahah mursalah. Dinamakan masalahah (positif) karena ia dapat menarik manfaat dan dapat menolak kerusakan. Sementara dikatakan *mursalah* (*mutlaqah*, lepas),

yang berdasarkan *ijmâ'* dapat kita lihat pada pemberlakuan akad *istishnâ'*, yakni transaksi pembelian barang yang hendak dibuat.¹²³ Artinya, saat transaksi dilangsungkan, barang yang hendak dijual itu belum berujud sehingga pembuatannya tergantung pada pesanan pihak pembeli. Jika mengikuti ketentuan *qiyâs*, maka transaksi jenis ini dinilai sebagai *akad ma'dûm* (transaksi pada barang yang tidak ada), sehingga hukumnya tidak sah. Tapi karena akad *istishnâ'* sudah mentradisi dan menjadi kebutuhan dasar masyarakat yang sulit dihilangkan, maka para ulama sepakat (*ijma'*) bahwa transaksi jenis ini diperbolehkan. Dalam pandangan Wahbah Zuhayli, legalisasi adat jenis ini diistilahkan sebagai *istihsân al-'urf*, atau legalisasi adat berdasarkan metodologi *istihsân*^{124, 125}

karena ia tidak dijelaskan apakah mendapat legitimasi atau justru harus dieliminasi. Dengan demikian, ia adalah izin secara implisit dari syari' sehingga sah menjadi metodologi hukum tersendiri. Contohnya adalah penulisan (kodifikasi) al-Quran pada masa Utsman ra. dan penulisan hadits pada masa Khalifah 'Umar bin 'Abdul'Aziz. Walaupun tidak ada *nash* yang membenarkan maupun menyalahkan, namun penulisan al-Quran atau hadits ini mengandung nilai *mashlahah* yang secara implisit telah mendapat legalitas syariat, sehingga kodifikasi keduanya sah secara syar'i. *Mashlahah mursalah* sendiri merupakan salah satu metodologi *istinbath* yang digunakan Imam Malik dan Ahmad bin Hanbal, dan al-Ghazali (Syafi'iyah) juga memakainya walaupun terbatas dalam kondisi darurat. Untuk lebih jelasnya periksa dalam Dr. Abd al-Karim Zaydan, *Op.cit.*, h. 236 dst.

¹²² Secara sederhana *Sadd al-dzari'ah* adalah upaya untuk menghalangi dan memblokir semua akses dan kemungkinan yang dapat mengantarkan pada segala jenis kerusakan dan kemadlaratan dalam segala jenis dan motifnya. Dr. Abd al-Karim Zaydan, *Op.cit.*, h. 245 atau dalam buku ini dalam kaidah *aghlabiyyah*.

¹²³ *Ibid* dan Prof. Dr. Wahbah al-Zuhayli, *Op.cit.*, h.35.

¹²⁴ *Istihsan* secara bahasa adalah menganggap sesuatu sebagai sesuatu yang bernilai baik. Dan dalam terminologi Ushul Fiqh, dimaknai sebagai berpindahnya seorang mujtahid dari analogi tertentu ke analogi lain, karena termotivasi dalil yang lebih kuat. Hal ini dapat terjadi ketika terdapat pada permasalahan baru yang tidak terangkum secara jelas dalam *nash*. Dalam perkembangan selanjutnya ada dua analogi yang ditemukan untuk menemukan hakikat kebenarannya, yakni analogi yang dekat dengan kebenaran (*jalliy*) dan analogi yang jauh dari kebenaran (*keba'fiy*). Namun pandangan mujtahid lebih cenderung pada yang kedua daripada yang pertama, namun ia juga melandasi dalil atas keberpindahannya. *Istihsan* adalah metodologi yang dikemukakan ulama Hanafiyyah, namun dari kalangan Syafi'iyah banyak yang mendukungnya diantaranya al-Ghazali. Untuk lebih lengkapnya periksa dalam Dr. Abd al-Karim Zaydan, *Op.cit.*, h. 230-235. dan Dr. 'Abdul Wahhâb Khallaf, *Op.cit.*, h. 79-83.

¹²⁵ Prof. Dr. Wahbah al-Zuhayli, *Loc.cit.*

Sedangkan penerapan adat yang dipandang sebagai bagian dari *masalah mursalah* adalah karena berdasarkan asumsi dasar bahwa, dengan memelihara tradisi yang berkembang berarti telah ikut andil memenuhi kebutuhan primer (pokok) masyarakat. Sebab jika tradisi yang menjadi kebutuhan dasar ini dihapuskan, maka masyarakat akan menghadapi banyak kesulitan. Selama tradisi itu baik (*shahih*) dan demi menolak *mafsadah* yang lebih besar, maka selama itu pula pemeliharaan atas tradisi merupakan bagian dari *masalah mursalah*.¹²⁶

Yang ketiga atau terakhir, dari masa ke masa para fuqaha bersikap kooperatif dan apresiatif terhadap tradisi yang berkembang di masyarakatnya masing-masing. Hal ini menjadi bukti bahwa pemeliharaan atas tradisi merupakan sesuatu yang absah dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Sebab, sikap fuqaha yang demikian ini sudah layaknya *ijmâ' sukûti*, yakni konsensus antar ulama tanpa melalui deklarasi, melainkan kesatuan sikap secara pasif.

Dari sedikit pengantar di atas dapat kita maklumi mengapa para *salaf al-shâlih* merumuskan kaidah *al-'âdah muhakkamah* ini, dimana posisi adat seakan-akan telah setara dengan *nash* syariat. Namun demikian, formulasi kaidah ini lebih berdasar asumsi pokok bahwa, Islam tidak memandang adat sebagai buih berserakan yang tak bernilai dan bisa seenaknya dibuang dalam tong-tong sampah kemanusiaan. Adat adalah realitas historis dan ekspresi sosial yang selalu menyertai langgam keseharian masyarakat. Terbukti, banyak sekali firman Allah swt., sabda-sabda Nabi saw., atau *atsar-atsar* Shahabat dan Tabi'in, serta rumusan-rumusan hukum fuqaha yang bersikap sangat apresiatif terhadap tradisi *shahih* yang berkembang, kenapa kita tidak ? []

¹²⁶ Hal ini sebenarnya sudah pernah ditengarai oleh Al-Syarkhasi. Walaupun tidak secara eksplisit beliau mengklaim bahwa pemeliharaan atas adat adalah bagian dari konsep *masalah mursalah*. Untuk lebih jelasnya, silakan periksa pada 'Abdul Karim Zaydan, *Ibid*, h. 255, dan dilengkapi dengan kutipan dari Al-Syarkhasi dalam *Al-Mabsûth*, XIV/14.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdari, Muhammad ibn Yusuf al-, *al-Tāj wa al-Iklīl li Mukhtasar Khalīl*, Beirut : Dār al-Fikr, 1398 H. dalam Maktabah Alfīyah li al-Sunnah al-Nabawiyah.
- Abdurrahman, Asjmunī, *Qawaid Fiqhiyyah, Arti, Sejarah, dan Beberapa Kaidah Kulliyah*. Jogjakarta : Penerbit Suara Muhammadiyah, 2003
- Abu al-Abbas, Syamsuddin Ahmad bin Muhammad bin Abu Bakar, *Wafiyat al-A'yan wa Anba' al-Zaman*, Beirut : Dār al-Tsaqafah, 1968 M.
- Abu al-Fath, Muhammad al-Hanafī, *Ittibaf al-Absbar wa al-Basha'ir bi Tabwib Kitāb Asybah wa al-Nazhâ-ir*, Mawsu'ah Mustawī al-Qadim (Program CD)
- Ahdalī, Abu Bakar al-, *Taqrirat al-Farâid al-Bahiyah*, Kediri : Madrasah Hidayatul Mu'tadi-ien Lirboyo, tt.
- 'Ajlunī, Isma'il ibn Ahmad al-, *Kasyf al-Khafâ'*, Beirut : Mu'assasah al-Risalâh, 1405 H.
- Ambari, Hasan Mu'arif, et. al., *Ensiklopedi Islam*, Jakarta : PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999 M.
- Amin, Hasan Abdullah, *Ahkām al-Taghayyur al-Qimah al-Umalat al-Naqdiyah wa Asyira fi Tasdid al-Qard*, Beirut : Dār al-Nafis, tt.
- Anshâri, Abu Yahya Zakaria Bin Muhammad bin Zakaria al-, *Ghâyat al-Wushûl Syarh Lubh al-Ushûl*, Semarang : Usaha Keluarga, tt.
- _____, *Asna al-Mathâlib syarh Rawdl al-Thâlib*, Beirut : Dār al-Kitāb al-Islami, tt.
- _____, *Fath al-Wahhâb*, Beirut : Dār al-Fikr, tt.
- 'Asqalâni, Ahmad bin Ali bin Hajar al-, ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *Fath al-Bari Syarh Shahib Bukhari*, Beirut : Dār al-Ma'rifah, 1379 H. dalam Maktabah Alfīyah li al-Sunnah al-Nabawiyah (CD Program).
- Atasi, Muhammad Khalid al-, *Syarh Majallah al-Ahkām al-Adliyah*, Himsh : Mathba'ah Himsh, 1349 H.
- 'Azhim, Muhammad Syams al-Haq al-, *'Awn al-Ma'bûd bi Syarh Sunan Abi Dawud*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H. dalam Maktabah Alfīyah li al-Sunnah al-Nabawiyah.
- Ba 'Alawi, Al-Sayyid Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin 'Umar, *Bughyah al-Mustarsyidin*, Beirut : Dār al-Fikr, 1995.
- Barûsawi, Syaikh Ismâ'il al-, *Tasîr Ruh al-Bayân*, Beirut : Dār al-Fikr, tt.
- Buhûti, Manshur bin Yunus al-, ed. Hilal Mushlihi Mustahfa Hilal, *Kasyshaf al-Qanâ' 'an matn al-Iqnâ'*, Beirut : Dār al-Fikr, 1402 H. dalam Maktabah Alfīyah li al-Sunnah al-Nabawiyah (Program CD)
- _____, *Daqâ'iq Uli al-Nuba li Syarh al-Muntahâ*, Beirut : Alam al-Kutub, tt.
- Barzanji, Sayyid Ja'far bin Hasan bin Abd al-Karim al-, *al-Lujjayni al-Dâni fi Manâqib al-Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jaylâni*, Semarang : Thoha Putra, tt.

- Bayhaqi, Ahmad bin al-Husayn al-, ed. Muhammad Abd al-Qadir 'Atha, *Sunan al-Kubra*, Makkah : Maktabah Dâr al-Baz, 1994.
- Bayjuri, Ibrahim al-, *Hâsiyyah al-Bayjuri 'ala ibn Qâsim al-Ghâzi*, Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Bisri, Muhammad Adib, *Terjemah Al-Faraid al-Bahiyah Risalah Qawaid Fiqh*, Kudus : Menara Kudus, 1977 M.
- Bujayrami, Sulaiman bin Muhammad al-, *Hasyiyah Al-Bujairami 'ala Al-Khatib*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Bukhâri, Muhammad bin Isma'îl al-, ed. Musthafa Dib al-Bugha, *Shahih Bukhari*, Beirut : Dâr Ibn Katsir al-Yamâmah, 1987 M.
- Burnu, Muhammad Shidqi bin Ahmad al-, *al-Wajiz fi Idlah Qawaid al-Fiqh al-Kulliyah*, Beirut : Mu'assasah al-Risalâh, 1983 M.
- Dâr al-Quthni, Abu al-Hasan Ali bin Umar al-Baghdadi al-, *Sunan al-Dâr al-Quthni*, Beirut: Dâr al-Ma'rifat, 1966 M./1386 H.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Umum*, Jakarta : Vol. I, 1981.
- Dimiyâthi, al-Sayyid Bakri bin al-Sayyid Muhammad Syatha al-, *I'ânah al-Thâlibin*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Dzahabi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, Beirut : Mu'assasah al-Risâlah, 1413 H.
- Fadâni, Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin 'Isa al-, *Fawâ'id al-Janiyah*, Beirut, Libanon : Dâr al-Fikr, 1997 M.
- Fayyumi, Ahmad bin Muhammad bin Ali al-, *al-Mishbâh al-Munir fi Gharib al-Syarh al-Kabir*, Beirut : al-Maktabah al-Ilmiyah, tt.
- Gazalba, Sidi, *Sistematika Filsafat*, Jakarta : Bulan Bintang, 1990 M.
- Ghazâli, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-, *Al-Mustashfâ*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- _____, ed. Ahmad Mahmud Ibrahim dan Muhammad Tamir, *al-Wasith*, Kairo : Dâr al-Salam, 1417 H.
- Ghâzi, Ibn Qasim al-, *Fathh al-Qarib al-Mujib* dalam *Hâsiyah al-Bâjjuri*, Beirut, Libanon : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Hadrami, Abdullah bin Sa'id Muhammad al-Lahji al-, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Surabaya : Dâr al-Rahmah, 1410 H.
- Haydar, 'Ali, *Durar al-Hukkâm syarh Majallah al-Ihkâm*, Beirut : Dâr al-Jayl, tt.
- Hâkim, Muhammad bin Abdillah al-Naysaburi al-, ed. Musthafa Abdul Qadir 'Atha, *al-Mustadrak 'ala al-Shahihayn*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1411 H./1990 M.
- Hamawi, Ahmad bin Muhammad al-, *Ghamzu 'Uyûn al-Bashâ'ir Hasyiah 'ala Asybah li Ibn Nujaym*, Istanbul : Dâr al-Thibâ'ah al-Amîrah, 1290 H.
- Haytami, Ahmad bin Muhammad ibn 'Ali ibn Hajar al-, *Al-Minhaj al-Qawim*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- _____, *Tuhfab al-Muhtâj*, Beirut : Dâr Ihya' al-Turats al-'Arabi, tt.

- Hishni, Abi Bakr bin Muhammad Taqiyuddin al-, ed. Abd al-Rahman bin Abdullah al-Sya'lan dan Jibril bin Muhammad bin Hasan al-Bushayli, *Kitab al-Qawâid*, Riyadl : Maktabah Al-Rusyd, 1997 M.
- _____, *Kifâyah al-Akhyâr*, Surabaya : Al-Hidayah, tt.
- Hudlari, Muhammd al-, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Sankapura : al-Haramayn, tt.
- Ibn Abd al-Salam, Izzuddin Abd al-Aziz, ed. Abd al-Lathif Hasan Abd al-Rahman, *Qawâid al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999 M.
- _____, *al-Qawâ'id al-Shughra*, Damaskus : Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, 1416 H.
- Ibn Daqiq al-'Id, Taqiyuddin Muhammad bin 'Aly, *Ihkâm al-Ahkâm syarh Umdah al-Ahkâm*, Beirut : Maktabah Sunnah Muhammadiyyah, tt.
- Ibn Hazm, Ali ibn Ahmad ibn Sa'id, *al-Muhalla*, Beirut : Dâr al-Afâq al-Jadidah, tt.
- Ibn Hibbân, Abu al-Hatim Muhammad bin Ahmad, ed. Syu'ayb al-Arnauth, *Shahih Ibn Hibbân*, Beirut : Mu'assasah al-Risalâh, 1993 M.
- Ibn Manzhur, Muhammad al-Mishri al-Ifriqi, *Lisan al-Arab*, Beirut : Dâr Shadir, tt.
- Ibn Rajab, Abu al-Farj Abd al-Rahman bin Syihâb al-Din, *Jâmi' al-'Ulûm wa al-Hikam*, Beirut : Mu'assasah al-Risâlah, 1997 M.
- Ibn Qudamah, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad al-Maqdisi, *Rawdlah al-Nâzhir wa Junnah al-Munazhir*, Riyadl : Jami'ah al-Imam Muhammad ibn Saud, 1399 H.
- _____, *al-Mughni*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1405 H.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, Abu Abdillah Muhammad bin Abi Bakr, ed. Thaha Abd al-Ra'uf Sa'd, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut : Dâr al-Jayl, 1973 M.
- Ibn Rusyd, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad, *Bidâyah al-Mujtabid wa Nibayah al-Muqtashid*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Ibn al-Syâth, Abu al-Qasim Qâsim bin Abdullah, *Idrar al-Syurûq 'ala Anwâ-i al-Furûq*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998 M.
- Ibn Taymiyyah, Taqiyuddin, *al-Siyasah al-Syar'iyyah fi Ishlâh al-Ra'i wa al-Ra'iyyah*, Maktabah Ibn Taymiyyah, tt.
- Ibn Wakil, Abi Abdillah Muhammad bin Umar bin Makki Shadr al-Din, ed. Adil Ibn Abdillah al-Tsuwaykh, *al-Arybâh wa al-Nazhâir*, Riyadl : al-Rusydu, 1997 M.
- Isfara'ini, Abi 'Awânah Ya'qub bin Ishaq al-, ed. Ayman bin 'Arif al-Dimasyqi, *Musnad Abi 'Awânah*, Beirut : Dâr al-Ma'rifah, 1998 M.
- Isnawi, Jamaluddin Abi Muhammad Abd al-Rahim bin al-Hasan al-, *al-Tamhîd fi Takhrîj al-Furû' 'ala al-Ushûl*, ed. Muhammad Hasan Haytu, Dâr al-Ra'id al-Arabi, 1980 M.
- _____, *Nibayah al-Sûl fi Syarh Minhâj al-Ushûl*, Kairo : Muhammad Ali Subayh, tt.
- Jamal, Sulaiman bin Manshur al-Mishri al-, *Hâsyiyah al-Jamal 'ala Syarh al-Mahnaj (Futuhât al-Wahhâb)*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.

- Jarhazi, Abdullah bin Sulaiman al-, *al-Mawâbib al-Saniyyah*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1997 M.
- Jâwi, Abu Abd al-Mu'thi Muhammad Nawawi bin Umar bin Ali al-, *Nihâyah al-Zayn*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Jurjâni, al-Syarif Ali bin Muhammad al-, *Kitâb al-Ta'rifât*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1988 M.
- Jurjawi, Ali Ahmad al-, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuhu*, Surabaya : Maktabah al-Haramayn, tt.
- Karim, Khalil Abdul, *al-Jadzur al-Târîkhiyyah al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Kairo : Shina' li al-Nasyr, 1990 M.
- Kâsâni, Abu Bakr Mas'ud bin Ahmad al-, *Badâ'i' al-Shanâ'i' fi Tartîb al-Syarâ'i'*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1982 M.
- Khallâf, Abdul Wahhab, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Kairo : Dâr al-Qalam, tt.
- Kelas III Aliyah 1997 MHM Lirboyo, *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha*: Kediri : Kelas III Aliyah MHM 1997 M.
- Khin, Musthafa al- dan Bughâ', Musthafa al- dan Surayji, Ali al-, *al-Fiqh al-Manhajî ala Mazhab al-Imam al-Syafi'*, Damaskus : Dâr al-Qalam, 1992 M.
- Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" *Jurnal Taswirul Afkar*, LAKPESDAM NU, Edisi No. 14 Tahun 2003.
- Mahalli, Jalâl al-Din Muhammad bin Ahmad al-, *Syarh al-Mahalli 'ala al-Minhaj (Kanz al-Râghibin)*, Surabaya : Dâr Ihyâ- al-Kutub al-'Arabiyah, tt.
- , *Syarh 'ala Matn Jam' al-Jawâmi'* dalam *Hâsiyyah al-Bannâni 'ala Syarh Jam' al-Jawami'*, Surabaya : al-Hidayah, tt.
- Mâlik bin Anas, ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *al-Muwatthâ'*, Mesir : Dâr Ihya' al-Turâts al-'Arabi, tt.
- Malibâri, Zayn al-Din bin Abd al-'Aziz al-, *Fath al-Mu'in* dalam *I'ânah al-Thâlibîn*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Marâghi, Ahmad Musthafa al-, *Tafsir al-Marâghî*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Marghinâni, Abu al-Husayn 'Ali bin Abi Bakr bin Abd al-Jalil al-, *Al-Hidâyah Syarh al-Bidâyah*, Beirut : Al-Maktabah al-Islamiyah, tt.
- Mathrizi, Nasir bin Abd al-Sayyid Abu al-Makârim al-, *al-Mugharrab*, Dâr al-Kitab al-Arabi, tt.
- Mâwardi, Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad bin Habib al-, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- , *al-Iqnâ' li al-Mawardi*, tanpa penerbit, tt, Maktabah al-Fiqh wa Ushulih (Program CD).
- Mujaddidi, Muhammad 'Amim al-Ihsân al-, *Qawâ'id al-Fiqh*, Karachi : al-Shadaf bi Balsyaraz, 1986 M.
- Munâwi, Abd al-Rauf al-, *Faydl al-Qadir fi Syarh al-Jâmi' al-Shaghir*, Mesir : Maktabah Tijâriyah Kubra, 1356 H.
- Nasafi, Umar bin Muhammad bin Ahmad Abu Hafsh al-, *Thulbah al-Thalabah*, Baghdad : Maktabah al-Amirah Maktabah al-Mutsanna, tt.

- Nawawi, Muhyiddin Abu Zakariya Yahya bin Syaraf al-, *Rawḍah al-Thālibin*, Beirut: Al-Maktabah al-Islamiyyah, 1405 H.
- , *Syarḥ al-Nawawi ‘ala Shāḥih Muslim*, Beirut : Dār Ihyā’ al-Turāts al-‘Arabi, 1392 H.,
- , ed. Mahmud Mathruhi, *al-Majmū’ Syarḥ Mubadẓadẓab*, Beirut : Dār al-Fikr, 1996 M/1417 H.
- Naysaburi, Muslim bin al-Ḥajāj Abu Ḥusayn al-Qusyairi al-, *Shāḥih Muslim*, Beirut : Dār Ihyā’ al-Turāts al-‘Araby, tt.
- Qarāfi, Abu al-Abbas Ahmad bin Idris al-Shanhāji al-, *al-Furūq aw Anwār al-Burūq fi Anwa’ al-Furuq*, Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998 M.
- Qarāfi, Ali bin Ahmad bin Muhammad al-Azizi al-, *al-Sirāj al-Munir ‘ala al-Jāmi’ al-Shāghir fi Ahādits al-Bayyir wa al-Nadẓir*, Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.
- Qazwini, Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-, *Sunan Ibn Majah*, Beirut : Dār al-Fikr, tt.
- Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar al-: *Tafsir Jāmi’ al-Aḥkām*. Kairo : Dār al-Sya’b, 1372 H.
- Qutb, Sayyid, *Fi Zbilāl al-Qur’an*, Beirut : Dār Ihyā’ al-Turāts al-‘Arabi, 1967 M.
- Rāfi’i, Abu al-Qāsim Abd al-Karim bin Muhammad bin Abd al-Karim al-, ed. Syaikh ‘Ali Muhammad Mu’awadl dan Syaikh ‘Ādil Ahmad Abd al-Mawjūd, *Fath al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz al-Ma’rūf bi Syarḥ al-Kabir*, Beirut : Dar al-Fikr, 1997 M.
- Rahibani, Mushthafa bin Sa’d bin ‘Ubdah al-, *Mathālib Ūli al-Nubā*, Beirut : al-Maktabah al-Islami, tt.
- Ramli, Syihāb al-Din Muhammad bin Ahmad al-, *Nihāyah al-Muhtāj ila Syarḥ al-Minhāj*, Beirut : Dār al-Fikr, tt.
- Rāzi, Ahmad bin Fāris bin Zakaria al-Qazwini, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, Kairo : Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1366 H.
- Rāzi, Fakhr al-Din Muḥammad bin Umar bin al-Husayn al-, *al-Maḥshūl fi Ushūl al-Fiqh*, Riyadl : Jami’ah al-Imam Muḥammad bin Su’ūd al-Islamiyyah, tt.
- Rāzi, Zayn al-Din Muhammad bin Abu Bakr bin Abd. Al-Qadir al-, *Mukhtār al-Shihhāh*, Beirut: Maktabah Libnan Nasyirun, 1415 H. / 1995 M.
- Rumi, Musthafa bin Abdillah al-Qasthantini al-, *Kasyf al-Zhunūn ‘an Asami al-Kutub wa al-Funūn*, Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1413 H./1992 M.
- Sahal Mahfudh, KH. Muhammad Ahmad: *Tharīqah al-Hushūl ‘alā Ghāyah al-Wushūl*. Surabaya : Diantama, 2001 M.
- Saqqāf, Sayyid Alawi bin Ahmad al-, *al-Fawāid al-Makkiyah*, Surabaya : al-Hidayah, tt.
- Saranji, Muhammad Said Abd al-Rahim al-, *Karysyāf Ishthilahāt al-Fiqh li Fuqahā-ina al-Syafi’iyah*, Sarang : al-Barakah, tt.

- Sarkhasi, Abu Bakar Muhammad bin Abi Sahl al-, *Al-Mabsûth*, Beirut : Dâr al-Ma'rifat, 1406 H.
- Shâwi, Ahmad al-Mâlikî al-, *Hâsiyyah al-Shâwi 'ala Tafsir al-Jalâlayn*, Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Sijistani, Abu Dawud Sulayman bin al-Asy'ats al-, ed. M. Muhyiddin Abd. Hamid, *Sunan Abi Dawud*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Subuki, Baha'uddin Abi Hamid Ahmad bin Ali bin Abd al-Kâfi al-, ed. Khalil Ibrahim Khalil, *'Arûs al-Afrâh*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Islamiyyah, 2001 M.
- Subuki, Tajuddin Abd al-Wahab bin Ali bin Abd al-Kâfi al-, ed. 'Adil bin Abd al-Mawjud & 'Ali Muhammad Iwadl, Beirut : *al-Asybah wa al-Nazhâir*, Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1991 M.
- _____, *Jam' al-Jawami* dalam *Hâsiyyah al-Bannâni 'ala Syarh Jam' al-Jawami'*, Surabaya : al-Hidayah, tt.
- Subuki, Taqiyuddin Ali bin Abd al-Kafi al- dan Taj al-Din Abd al-Wahhab bin Taqiyuddin al-Subuki, *al-Ibhâj fi Syarh al-Minhâj li al-Baydlâwi*, Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1404 H.
- Suyuthî, Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, Beirut : Dâr al-Kitab al-'Arabi, 1998 H.
- _____, *Taqrirât Uqûd al-Jumân*, Kediri : Madarasah Hidayatul Mubbtadi-ien Lirboyo, tt.
- _____, *al-Durr al-Mantsur fi al-Tafsir al-Ma'tsur*, Beirut : Dâr al-Ḳutub al-Ilmiyyah, 2000 H.
- _____, *Lubab al-Nuqûl*, Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Syâfi'i, Abu Abdillah Muhammad bin Idris al-, *al-'Umm*, Beirut: Dâr al-Ma'rifat, 1393 H.
- Syâthibi, Ibrahim bin Musa al-Gharnathi al-, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Abkâm*, Beirut : Dâr al-Ma'rifat, tt.
- Syawkani, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-, ed. Muhammad Sa'id al-Badri, *Irsyâd al-Fuhûl*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1992 M/1412 H.
- _____, *Nayl al-Awthâr Syarh Muntaqa al-Akhhâr*, Beirut : Dar al-Jil, 1972 M.
- Syarbini, Muhammad al-Khatib al-, *Mughni al-Muhtâj*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt
- _____, *al-Iqnâ'*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1415 H.
- Syaybâni, Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal al-, *al-Musnad*, Mesir : Mu'assasah Qurthubah, tt.
- Syaybâni, Abu Abdillah Muhammad bin al-Hasan al-, ed. Abu al-Wafa al-Afghani, *al-Mabsûth*, Karachi : Idarah al-Quran wa al-Ulum al-Islamiyah, tt.
- Syayrazi, Abu Ishaq Ibrahim bin Ali ibn Yusuf Al-, *Thabaqât al-Fuqahâ'*, Beirut : Dâr al-Qalam, tt.

- Thabari, Muhammad bin Jarîr bin Yazîd al-, *Tafsîr al-Thabary (Jâmi al-Bayân 'an Ta'wîl Ay al-Quran)*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1405 H.
- Thahâwi, Ahmad bin Muhammad ibn Salâmah al-, *Syarh Ma'âni al-Âtsâr*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1399 H.
- Tirmidzi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa al-, ed. Ahmad Muhammad Syakir dkk, *Sunan al-Tirmidzi*, Beirut : Dâr Ihya al-Turats al-'Arabi, tt.
- Wizârah al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islamiyyah bi al-Kuwait, *Mawsû'ah al-Fiqhiyyah*, cet. Wizârah al-Awqâf wa al-Syu'ûn bi al-Kuwait.
- Zarkasyi, Abu Abdillâh Badruddin Muhammad bin Bahâdur al-, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, *al-Mantsûr fi al-Qawâid Fiqh Syafi'i*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2000 M.
- _____, *Al-Bahr al-Muhîth*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- Zarqa', Musthafa Ahmad al-Halbi al-, *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986 M.
- Zayla'i, Abdullâh bin Yusuf Abu Muhammad al-Hanafi al-, ed. Muhammad Yusuf al-Banuri, *Nashb al-Râyah*, Mesir : Dâr al-Hadîts, 1357 H.
- Zaydan, Abd al-Karim, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Beirut, Libanon : Mu'assasah al-Risalâh, 2001 M.
- Zuhayli, Wahbah al-, *Subul al-Istifâdah min al-Nawâzil wa al-Fatâwa wa al-Amal al-Fiqhy fi al-Tathbiqât al-Mu'âshirah*, Damaskus : Dâr al-Maktabi, 2001 M.
- _____, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus : Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, tt.
- _____, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Damaskus : Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, 2001 M.

dan lain-lain.

INDEKS

A

- Abu Bakar al-Shiddiq, 23
 Al-Amudi, 316
 Al-Ahdali, Abu Bakar, 59, 63, 162, 163, 185, 239, 281.
 Abu Hanifah, 24, 25, 28, 71, 78, 225,
Asbâb al-Nuzûl, 6, 59, 173.
 Adat, 31, 110, 111, 283, 290, 291, 271-279, 286-289, 290-299, 291-322.
 Adopsi, 57, 209, 220.
 Analogi, 7, 11, 13, 22, 26, 80, 81, 103, 105, 194, 243, 247, 321, 304, 305.
 Abu Yusuf, 24, 27, 70, 77.
 Aghlabiyah, 11, 14, 63, 67, 115, 169, 227, 321.
 Ahmad bin Hanbal, 25, 26, 28, 34, 52, 94, 109, 170, 156, 273, 321.
 Abu Thahir al-Dabbas, 29, 30, 39, 78.
 Al-Karakhi, Abu Hasan, 29, 30, 32, 33, 39, 40, 43.
 Abu Zayd al-Dabbusi, 32, 41, 76, 79.
 Aly Haydar, 64.
 Al-Zarqa', Dr. Musthafa, 3, 7, 63, 65.
 Al-Baghawi, 110, 211, 296.
 Al-Ghazali, Abu Hamid, 118, 136, 137, 205, 246, 247, 282, 298.
 'Araya, Bay', 320.
 Al-Burnu, Muhammad Shidqi, 11, 39, 67, 75, 79, 141, 144, 146, 147, 154, 159, 161, 162, 163, 292, 303.
 Al-Bayhaqi, 210.
 Al-Fiqh al-Akbar, Kitab, 28.
 Al-Furûq, Kitab, 3, 6, 32 - 37, 42 - 47, 56, 57, 65, 66, 79.

- Al-Zarkasyi, 17, 35, 51, 52, 77, 79, 245.
 Al-Syathibi, 11, 13, 196, 262.
 Al-Jurjani, Abu al-Abbas Ahmad, 42.
 Al-Hishni, Abu Bakar, 8, 39, 40, 70, 80, 99, 100, 131, 145, 146, 160, 184, 185, 196, 198, 199, 212, 217, 218, 221, 257, 265, 271, 277-279, 281, 283, 316.
 Al-Jarhazi, Abdullah bin Sulayman, 96, 136, 137, 139, 107, 165, 167, 169, 204, 270, 287, 298.
 Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 69, 70, 71, 98, 271.
 Al-Harawi, Abu Sa'd Muhammad 29.
 Al-Haramayn, Abu al-Ma'ali, 30, 72.
 Al-Juwayni, Abu Muhammad Abdillah, 32, 42, 72.
 Al-Suyuthi, 15, 16, 31, 35, 29, 55, 58, 59, 60, 66, 68, 77 - 79, 81, 84, 99, 101, 106, 114, 120, 121, 122, 130, 150, 159, 160, 162, 168, 186, 204, 209, 212, 237, 238, 241, 247 - 250, 268, 277, 280, 281, 285, 288, 3000, 301.
 Al-Subuki, 10, 17, 31, 35, 49, 50, 55, 71, 74, 76, 77, 84, 85, 116, 149, 150, 161, 163, 164, 213, 234, 237, 248, 308, 309.
 Al-Kharraj, Kitab, 27, 28, 70.

B

- Baghdad, 25, 158, 167, 309, 314.
 Bay', Akad, 13, 44, 200, 239, 247, 248, 304.
 Basrah, 21, 23.

D

- Demokrasi, 315.
Diyat, 318.
 Dogma, 260, 313, 318.
 Domain, 85, 165, 167, 179, 275, 307.
 Debitur, 217, 222.
Dlâbith, 29, 39, 40, 41, 50, 51, 54, 63, 65, 75, 80, 83, 84, 85, 115, 121, 164, 302.
Dlamân, 83, 131, 170, 189, 216, 243, 244.
Dlarar, 156, 188, 209 - 221, 225, 232, 233, 234, 235, 236, 241, 242, 243, 250, 252, 256.
 Dawud al-Zhahiri, 25.
Dzimmah, 161, 304.

E

- Embrio, 22, 28, 70, 74.

F

- Fatwa, 18, 26, 29, 37, 44, 67, 305, 306.
 Formulasi, 12, 13, 67, 82, 86, 127, 174, 175, 178, 181, 241, 251, 216, 218, 287, 288, 307, 312, 317-320, 322, 370.

G

- Gramatika, 9, 45, 86, 93, 210, 275, 286, 291.

H

- Had*, 236, 242, 251, 279.
 Haji, Ibadah, 84, 85, 108, 110, 119, 122, 123, 179, 183, 184, 193, 202.
Hiwâlah, 249.
 Haidl, 108.
 Hipotesa, 104, 108, 249.
 Hibah, 132.
Hilâl, 301.

I

- Ijtihâd, 70, 81, 84, 98.
 Izzuddin bin Abd al-Salam, 45, 75, 79, 134, 136, 183, 255, 256, 257, 259, 221, 280, 285, 286, 316.
 Iqrâr, 287.
 Ibnu Hajar al-Asqalani, 101.
 Ibnu Hajar al-Haytami, 169.
 Ibnu Wakil, Muhammad bin Umar, 48, 49, 50, 55, 74, 76, 282.
 Ihram, 85
 Istihsan, 12, 321.
 'Illat, 7, 13, 14, 15, 20, 22, 26, 29, 32, 44, 51, 70, 81, 82, 86, 227.
 Istinbâth, 7, 16, 18, 22, 26, 45, 263, 321.
 Ibu Rajab, 36, 54, 94, 130.
 Ibn Majah, 101, 210.
 Istiqrâ', 10.
 Ijârah, 125, 198, 182, 246, 247, 320.

J

- Jihad, 179, 183, 195, 206, 221.
 Jum'at, shalat, 148, 168, 169, 183, 182, 193, 195, 202, 227, 239, 277.
 Jum'at, Kesunahan, 77, 119, 120, 169.
 Jama'ah, shalat, 106, 218, 239.
 Jenazah, shalat, 294.
 Jenazah, mayat, 141.
 Janin binatang, 197, 236.

K

- Khilaf, 42, 50, 52, 166, 170.
 Kubra, Kaidah, 18, 35, 36, 49, 53, 55, 59, 63, 67, 182, 213, 216, 224.
Kafârah, 103, 109, 112, 183, 184, 201, 216.
Khiyâr, 299, 216, 200.

Kreditur, 217, 222.
 Komperehensif, 10, 58, 67, 187,
 191, 304.
Khamr, 182, 184, 187, 188, 223, 242,
 318.
 Konstan, 282, 283, 284.
 Konstruksi, 4, 11, 13, 28, 65, 75, 91,
 94, 119, 131, 161, 173, 174,
 229, 251, 262, 217, 284, 288,
 292, 304, 306, 315, 319.
 Komparasi, 36, 67.
 Korelasi, 29, 70, 253.
 Kodifikasi, 31, 36, 62, 63, 75, 181.

L

Liberal, 307, 309, 318.
 Literal, 14, 95, 145.
 Linguistik, 210.
Li'an, Sumpah, 230, 231, 232.

M

Malik bin Anas al-Anshari, 22, 24,
 25, 57, 210.
 Mujtahid, 6, 7, 19, 23, 28, 33, 86,
 203, 224, 242, 259, 263, 264,
 293, 305, 307, 309, 312, 317,
 318.
Mukhtalaf, Kaidah, 59, 63, 67, 74,
 82.
Mabram, 204, 222, 247.
Musâqah, 125, 199.
Muzâra'ah, 198.
Masyaqqah, 19, 82, 177 – 182, 185,
 197, 198, 200 – 206, 213.
 Madinah, kota, 23, 28, 270, 305,
 318, 320.
 Makkah, 37, 66, 270, 271, 305, 318,
 319.
 Masalahah, 26, 27, 45, 131, 152, 154,
 188, 206, 208, 213, 220 – 226,
 237, 239, 240, 241, 252 – 265,
 275, 292, 293, 305, 307.

Maslahah Mursalah, 12, 26, 220,
 225, 320, 321, 322.
 Mafsadah, 131, 134, 170, 180, 210,
 213, 221, 222, 233, 235, 237 –
 241, 252 – 265, 292, 322.
 Mesir, 22, 23, 81, 168, 314.
 Ma'fuw, 131, 154, 191, 192, 197,
 198, 240, 277.
 Marhalah, 182, 183, 192, 193.
 Muwâtha'm 27, 28.

N

Nis-yân, 185, 189, 190.
 Nawawi, 51, 52, 98, 118, 100, 121,
 136, 165, 167, 141, 145, 146,
 192, 208, 254, 282.
 Nadzar, 112, 122, 206.
 Najm al-din al-Thufî, 36, 52, 53,

Q

Qâdli Husayn, 29-32, 49, 272.
 Qawl, 153.
 Qawl Ashah, 125, 126, 193, 282,
 295, 296, 304.
 Qawl Shahih, 164, 264.
 Qawl Rajih, 154, 244.
 Qawl Mukhtar, 289.
 Qawl Madzhab, 164.
 Qawl Qadim, 168.
 Qawl jadid, 25, 168.
 Qiyâs, 7, 11, 13, 14, 15, 22, 26, 80,
 81, 82, 105, 249, 260, 304,
 309, 321.
 -----Jaliy, 27.
 -----Khafiy, 27.
 Qarrafî, 3, 4, 6, 7, 34, 35, 44, 46, 47,
 57, 65, 66.

R

Religius, 191.
 Ramadlan, 5, 103, 184, 192, 193,
 194.

Rafi'i, 53, 73, 74, 125, 224, 297, 302, 387.

Ramli, al-, 93.

Rukhshah, 12, 13, 27, 180 – 189, 192 – 197, 200 – 203, 205, 206, 226 – 228, 252, 253, 332.

Risywah, 181.

S

Sadd Džari'ah, 222, 320, 321.

Syubhat, 99, 152, 155, 156, 190, 310.

Salam, 182, 199, 278, 304, 305, 320.

Syirkah, 200.

Spiritual, 139, 207, 315.

Syuf'ah, 216, 217, 218, 236.

Syak, 71, 73, 87, 140, 144, 145, 146, 147, 168.

T

Thawâf, 122.

Tsaman, 285.

Ṭalak, 123 – 126, 146, 147, 151, 158, 159, 201, 231, 291, 294, 297.

Tayamum, 183, 228.

U

ʿUmar bin Khaththab, 22, 81, 82, 166.

Universal, 4, 10, 12 – 14, 19, 63, 82, 149, 174, 173, 188, 245, 259, 262, 265, 290, 293.

V

Valid, 70, 166, 141, 158, 140, 268, 281.

W

Waqaf, 309.

Warisan, 293, 295, 319, 320, 393.

Y

Yuridis, 146, 268.

Yasin al-Fadani, 4, 16, 37, 59, 61, 64, 67, 115, 175, 230, 231, 269, 299.

Z

Zakariya al-Anshari, 107.

Zhann, 140, 144 – 146, 207, 260.

Zaydan, Abdul Karim, 220, 270, 293.

Zakat, 102, 103, 108, 112, 119, 120, 168, 169, 184, 202, 224, 225, 292, 318, 319.

Zhibâr, 124, 126, 201.

FORMULASI NALAR FIQH

Telaah Kaidah Fiqh Konseptual

Buku ini adalah bukti nyata kemampuan para santri.

Seberkas sinar yang memberi harapan besar akan tumbuh berkembangnya ijtihad-ijtihad kreatif dalam komunitas santri, komunitas yang paling sah berbicara masalah-masalah fiqh. Qawa'id fiqh merupakan bagian yang tidak bisa dipisahkan dalam studi fiqh (hukum islam). Ia lahir belakangan, akan tetapi nilai generalisasinya, yang mampu mengikat banyak permasalahan-permasalahan parsial yang sering nampak berdiri sendiri, sangat berharga. Ia ikut ambil bagian dalam upaya rasionalisasi fiqh yang sedang digalakkan oleh banyak ulama' Timur Tengah. Upaya rasionalisasi fiqh, yang digaungkan oleh imam al-Syathibi, dalam sebuah ilmu; *ilmu maqashid*, harus terus mendapatkan perhatian maksimal. Dan mempelajari qawa'id fiqh diharapkan menuju ke arah ini, bukan sebaliknya.

KH. Maimoen Zubair



KAKI LAMA
Dititipkan oleh KAKI LAMA



Penerbit :
SANTRI SALAF PRESS

Kaidah fiqh merupakan intisari dan prinsip-prinsip dasar rancang bangun hukum fiqh. Hukum-hukum fiqh yang terus berkembang akan mudah "dideteksi" melalui penalaran kaidahnya. Dengan bahasanya yang ringkas-padat, kaidah fiqh akan mudah diingat dan dijadikan rujukan guna menjawab beragam problematika kehidupan yang kian kompleks. Disamping itu penguasaan atas kaidah fiqh akan memudahkan pemahaman atas tujuan utama syariat islam (*al-maqashid al syari'iyah*) dan diperolehnya penguasaan hukum secara logis, rasional dan konseptual. Buku yang sedang Anda pegang ini memuat rumusan kaidah-kaidah fiqh beserta contoh-contoh persoalan yang dicakupnya. Landasan yuridis dan pengecualiannya serta dilengkapi dengan kajian sejarah, metodologi, sitematika, profil tokoh, profil kitab dan catatan kaki yang nyaris lengkap, guna mempermudah penelusuran pada sumber aslinya. Dengan bahasanya yang mudah dicerna, buku ini akan mengajak anda mengembara dalam ruang nalar hukum yang bisa jadi belum pernah anda pikirkan sebelumnya.

ISBN 979-99452-3-2



9 17 8 9 7 9 9 1 9 4 5 2 3 5 1